Herbert Marcuse

Un ensayo sobre la liberación

Cuadernos de Joaquín Mortiz

HERBERT MARCUSE

Un ensayo sobre la liberación

MÉXICO, 1969

Primera edición en español, junio de 1969

Guaymas 33, México 7, D. F.

Título original: *An Essay on Liberation*
(Beacon Press, Boston, Mass. EE. UU.)

Traducción directa de Juan García Ponce
revisada por J. G. T.

Reconocimientos

Reitero las gracias a mis amigos que leyeron el manuscrito y cuyos comentarios y observaciones atendí plenamente: en particular, a Leo Lowenthal (Universidad de California en Berkeley), Arno J. Mayer (Universidad de Princeton) y Barrington Moore, Jr. (Universidad de Harvard). Mi esposa examinó conmigo cada parte y cada problema del manuscrito. Sin su cooperación, este ensayo hubiera aparecido mucho antes. Le agradezco que no haya sido así.

Índice

IMPRESO Y HECHO EN MÉXICO
PRINTED AND MADE IN MEXICO
EN LOS TALLERES DE
EDITORIAL MUÑOZ, S. A.
PRIVADA DEL DR. MÁRQUEZ, 81
MÉXICO 7, D. F.
EDICIÓN DE 18 000 EJEMPLARES
24-VI-1969

Nº 12609

Prólogo

La creciente oposición al dominio mundial del capitalismo empresarial tiene que luchar con la sostenida vigencia de este dominio: su poderío económico y militar en los cuatro continentes, su imperio neocolonial y, lo que es más importante, su inconmovible capacidad para someter a la mayor parte de la población subyacente a su vigor y productividad abrumadoras. Este poderío mundial mantiene a la defensiva al mundo socialista, a un elevadísimo costo, no sólo en términos de gastos militares, sino también en lo que se refiere a la perpetuación de una burocracia represiva. Así, el desarrollo del socialismo continúa apartándose de sus metas originales, y la coexistencia competitiva con Occidente genera valores y aspiraciones, para los cuales sirve de modelo el estilo de vida estadounidense.

Ahora, sin embargo, esta amenazadora homogeneidad se ha ido relajando y una alternativa empieza a imponerse en el continuum represivo. Esta alternativa no se traduce tanto en un diverso camino hacia el socialismo, cuanto en la aparición de diferentes metas y valores de distintas aspiraciones en los hombres y mujeres que resisten y niegan el poder de explotación masiva del capitalismo empresarial, incluso en sus realizaciones más abiertas y liberales. El Gran Rechazo presenta formas variadas.

En Vietnam, en Cuba, en China, se defiende y se lleva adelante una revolución que lucha por evitar la administración burocrática del socialismo. Las fuerzas guerrilleras en América Latina parecen animadas por ese mismo impulso subversivo: la liberación. Al propio tiempo, la fortaleza aparentemente inexpugnable del gran capitalismo muestra signos de una tensión cada vez más aguda: parece ser que ni siquiera los Estados Unidos pue-

den suministrar indefinidamente sus mercancías: rifles y mantequilla, napalm y televisión a colores. Es muy probable que los habitantes de los ghettos se conviertan en el primer sustento masivo de la revuelta (aunque no de una revolución). La oposición estudiantil se extiende en los viejos países socialistas como en los capitalistas. En Francia, ha desafiado por primera vez, de lleno, el poderío del régimen y ha revivido, por un momento, la persuasión libertaria de las banderas rojinegras; es más, ha demostrado la posibilidad de unas bases más amplias. La supresión temporal de la rebelión no dará marcha atrás a la tendencia.

Ninguno de estos factores *constituye* la alternativa. Sin embargo, todos perfilan, en muy diferentes planos, las limitaciones de las sociedades establecidas, de su capacidad de contención. Cuando se alcanzan estos límites, el sistema establecido (el *Establishment*) quizá inicie un nuevo orden de supresión totalitaria. Pero más allá de estos límites, también se encuentra el espacio, tanto físico como mental, para construir el predominio de una libertad que no es la del presente: una liberación, asimismo, respecto de los libertinajes del aparato explotador; una liberación que deberá preceder a la construcción de una sociedad libre, que exige un rompimiento histórico con el pasado y el presente.

Sería irresponsable sobrestimar las posibilidades actuales de esos factores (este ensayo subrayará los obstáculos y "dilaciones"), pero los hechos están a la vista, y no son sólo símbolos, sino encarnaciones concretas de esperanza. Señalan a la teoría crítica de la sociedad la tarea de reexaminar las perspectivas de que pueda surgir una sociedad socialista cualitativamente diversa de las sociedades existentes, la tarea de redefinir el socialismo y sus condiciones previas.

En los siguientes capítulos, intento desarrollar algunas ideas propuestas primero en *Eros y civilización* y *El hom-*

bre unidimensional, y luego elaboradas en "La tolerancia represiva" y en conferencias dadas en los últimos años, sobre todo ante públicos estudiantiles de los Estados Unidos y de Europa. Este ensayo fue escrito antes de los sucesos de mayo y junio de 1968 en Francia. Simplemente he agregado algunas notas a pie de página por vía de documentación. La coincidencia entre algunas de las ideas sugeridas en mi ensayo y las formuladas por los jóvenes militantes fue sorprendente para mí. El carácter utópico radical de sus demandas sobrepasa con mucho las hipótesis de mi ensayo; y sin embargo, estas demandas se suscitaron y formularon en el curso de la acción misma; son expresiones de una práctica política concreta. Los militantes han invalidado el concepto de "utopía": han denunciado una ideología viciada. Revuelta o revolución abortada, su acción es un viraje decisivo. Al proclamar la "impugnación permanente" *(la contestation permanente)*, la "educación permanente", el Gran Rechazo, reconocen la marca de la represión social, aun en las manifestaciones más sublimes de la cultura tradicional, incluso en las manifestaciones más espectaculares del progreso técnico. Ellos han erguido otra vez a un fantasma (y esta vez es un espectro que no sólo espanta a la burguesía, sino a todas las burocracias explotadoras): el espectro de una revolución que subordina el desarrollo de las fuerzas productivas y los niveles de vida más elevados a los requerimientos para crear la solidaridad del género humano, para abolir la pobreza y la miseria más allá de todas las fronteras y los ámbitos de interés nacionales, para obtener la paz. En una palabra: ellos han sacado la idea de revolución fuera del continuum de la represión, y la han situado en su auténtica dimensión: la de la liberación.

Los jóvenes militantes saben o presienten que lo que está en juego es simplemente su vida, la vida de los seres humanos que se ha convertido en objeto de diversión en manos de los políticos, los administradores y los generales. Los rebeldes quieren sustraerla de esas manos y hacerla digna de ser vivida; se dan cuenta de que esto

es todavía posible hoy, y que para alcanzar esta meta se requiere una lucha que ya no puede ser contenida por las reglas y reglamentos de una pseudodemocracia en un Mundo Libre Orwelliano. A ellos dedico este ensayo.

Introducción

Hasta ahora, uno de los principales lineamientos de la teoría crítica de la sociedad (y en especial de la teoría marxiana) ha sido el de abstenerse de lo que razonablemente puede llamarse especulación utópica. Se supone que la teoría social debe examinar las sociedades existentes a la luz de sus propias funciones y aptitudes, e identificar las tendencias demostrables (si las hay) que puedan llevar a la superación de la situación dada. Por inferencia lógica a partir de las condiciones e instituciones prevalecientes, la teoría crítica puede también ser capaz de determinar los cambios institucionales básicos que sean los previos requisitos para el paso a un mayor grado de desarrollo: "mayor" en el sentido de un uso más racional y equitativo de los recursos, de una reducción al mínimo de los conflictos destructivos, y un ensanchamiento del campo de la libertad. Pero la teoría crítica no se aventuraba más allá de estos límites por temor a perder su carácter científico.

Yo creo que esta concepción restrictiva debe ser revisada, y que la revisión aparece insinuada, e incluso exigida, por la evolución concreta de las sociedades contemporáneas. La dinámica de su productividad despoja a la "utopía" de su tradicional contenido irreal: lo que se denuncia como "utópico" no es ya aquello que "no tiene lugar" ni puede tenerlo en el mundo histórico, sino más bien aquello cuya aparición se encuentra bloqueada por el poder de las sociedades establecidas.

Las posibilidades utópicas se hallan implícitas en las fuerzas técnicas y tecnológicas del capitalismo y el socialismo avanzados: la utilización racional de estas fuerzas en una escala global acabaría con la pobreza y la escasez en un futuro muy previsible. Pero ahora sabemos que ni

su uso racional ni tampoco —y esto es decisivo— su control colectivo por los "productores directos" (los trabajadores) eliminarían por sí mismos la explotación y la dominación: un "Estado de bienestar" burocrático sería todavía un estado represivo que se mantendría incluso dentro de la "segunda fase del socialismo", en la cual cada uno ha de recibir "de acuerdo con sus necesidades".

Lo que está en juego ahora son las necesidades mismas. En la etapa actual, la pregunta ya no es: ¿cómo puede satisfacer el individuo sus propias necesidades sin dañar a los demás?, sino más bien: ¿cómo puede satisfacer sus necesidades sin dañarse a sí mismo, sin reproducir, mediante sus aspiraciones y satisfacciones, su dependencia respecto de un aparato de explotación que, al satisfacer sus necesidades, perpetúa su servidumbre? El advenimiento de una sociedad libre se caracterizaría por el hecho de que el aumento del bienestar pasase a ser una cualidad de vida esencialmente nueva. Este cambio cualitativo debe modificar las necesidades, la infraestructura del hombre (que es a su vez una dimensión de la infraestructura social): la nueva dirección, las nuevas instituciones y relaciones de producción, deben expresar la afloración de necesidades y satisfacciones muy diferentes (incluso antagónicas) de aquellas que prevalecen en las sociedades explotadoras. Tal cambio constituiría la base instintiva de la libertad que la larga historia de la sociedad de clases ha inhibido. La libertad vendría a ser el medio ambiente de un organismo ya no susceptible de adaptarse a las actuaciones competitivas requeridas para un bienestar subyugado, ya no susceptible de tolerar la agresividad, la brutalidad y la fealdad del modo de vida impuesto. La rebelión se habría enraizado entonces en la naturaleza misma, en la "biología" del individuo; y, sobre estos nuevos fundamentos, los rebeldes redefinirían los objetivos y la estrategia de la lucha política, que es la única en el curso de la cual pueden determinarse las metas concretas de la liberación.

¿Es concebible tal cambio en la "naturaleza" del hom-

bre? Yo así lo creo, porque el progreso técnico ha alcanzado un estadio en el que la realidad ya no precisa ser delineada por la extenuante competencia hacia la supervivencia y el adelanto sociales. Mientras más trascienden estas capacidades técnicas el marco de explotación en el que siguen confinadas y violentadas, más impulsan a las tendencias y aspiraciones del hombre hacia un punto en el que las necesidades de la vida dejan de requerir las actuaciones agresivas de "ganarse el sustento", y lo "no necesario" se convierte en un apremio vital. Esta proposición, capital en la teoría marxiana, es suficientemente conocida, y los administradores y publicistas del capitalismo empresarial tienen plena advertencia de su significado; se encuentran preparados para "contener" sus peligrosas consecuencias. La oposición radical también está consciente de semejantes perspectivas, pero la teoría crítica que debe guiar a la práctica política permanece a la zaga todavía. Marx y Engels se abstuvieron de elaborar conceptos concretos sobre las posibles formas de *libertad en una sociedad socialista*; hoy, tal abstención ya no parece justificada. El crecimiento de las fuerzas productivas sugiere posibilidades de libertad humana muy diferentes y más allá de aquellas previstas en la etapa anterior. Es más, estas posibilidades reales sugieren que la brecha que separa a una sociedad libre de las sociedades existentes sería más amplia y profunda precisamente en la medida en que el poder represivo y la productividad de estas últimas configuren al hombre y a su medio ambiente a imagen y según los intereses de ellas mismas.

Porque el mundo de la libertad humana no puede ser construido por las sociedades establecidas, por mucho que afinen y racionalicen su dominio. Su estructura clasista, y los controles perfeccionados que requieren para mantener aquél, generan necesidades, satisfacciones y valores que reproducen la servidumbre de la existencia humana. Esta servidumbre "voluntaria" (voluntaria en tanto que es introyectada en los individuos), que justifica a los amos benévolos, sólo puede romperse mediante una

práctica política que alcance las raíces de la contención y la satisfacción en la infraestructura humana; una práctica política de metódico desprendimiento y rechazo del orden establecido, con miras a una radical transvaluación de los valores. Semejante práctica implica un rompimiento con lo familiar, con las formas rutinarias de ver, oír, sentir y comprender las cosas, a fin de que el organismo pueda volverse receptivo a las formas potenciales de un mundo no agresivo y ajeno a la explotación.

No importa cuán alejada de estas nociones pueda hallarse la rebelión, no importa cuán destructiva y autodestructiva pueda parecer, no importa cuán grande sea la distancia entre la revuelta de la clase media en las metrópolis y la lucha mortal de los miserables de la tierra: lo que tienen en común es la profundidad del Rechazo. Éste los hace denunciar las reglas del juego que se cocina contra ellos, la antigua estrategia de la paciencia y la persuasión, la confianza en la Buena Voluntad del orden establecido, sus falsos e inmorales consuelos, su cruel abundancia.

I. *¿Un fundamento biológico para el socialismo?*

En la sociedad de la abundancia, el capitalismo se mueve en terreno propio. Las dos fuentes principales de su dinámica —el aumento en la producción de mercancías y la explotación productiva— se unen e impregnan todas las dimensiones de la existencia pública y privada. El material disponible y los recursos intelectuales (el potencial de la liberación) han superado tan ampliamente las instituciones establecidas que sólo el incremento sistemático en desperdicio, destrucción y administración mantiene funcionando al sistema. La oposición que se libra de ser suprimida por la policía, por los tribunales, por los representantes del pueblo, y por el pueblo mismo, encuentra expresión en la difusa rebelión entre los jóvenes y la *intelligentsia,* y en la lucha diaria de las minorías perseguidas. La lucha de clases armada tiene lugar afuera: se lleva a cabo por los miserables del mundo que combaten al opulento monstruo.

El análisis crítico de esta sociedad solicita nuevas categorías: morales, políticas, estéticas. Intentaré desarrollarlas en el curso del comentario. La categoría de la obscenidad nos servirá como introducción.

Esta sociedad es obscena en cuanto produce y expone indecentemente una sofocante abundancia de bienes mientras priva a sus víctimas en el extranjero de las necesidades de la vida; obscena al hartarse a sí misma y a sus basureros mientras envenena y quema las escasas materias alimenticias en los escenarios de su agresión; obscena en las palabras y sonrisas de sus políticos y sus bufones; en sus oraciones, en su ignorancia, y en la sabiduría de sus intelectuales a sueldo.

La "obscenidad" entraña un concepto moral en el arsenal verbal del sistema establecido, que violenta el término aplicándolo, no a las expresiones de su propia moralidad, sino a las de la ajena. No es obscena en realidad la fotografía de una mujer desnuda que muestra el vello de su pubis; sí lo es la de un general uniformado que ostenta las medallas ganadas en una guerra de agresión; obsceno no es el ritual de los hippies, sino la declaración de un alto dignatario de la Iglesia en el sentido de que la guerra es necesaria para la paz. La terapia lingüística —esto es, la tarea de liberar las palabras (y por tanto los conceptos) de la total distorsión de sus significaciones, operada por el orden establecido— exige el desplazamiento de los criterios morales (y de su validación), llevándolos desde el orden establecido hasta la revuelta contra él. De modo similar, el vocabulario sociológico y político debe ser remodelado radicalmente: debe despojársele de su falsa neutralidad; debe ser metódica y provocativamente "moralizado" en términos del Rechazo. La moralidad no es algo necesario ni primordialmente ideológico. Frente a una sociedad amoral, se convierte en un arma política, una fuerza efectiva que impulsa a la gente a quemar sus tarjetas de reclutamiento, a ridiculizar a sus líderes nacionales, a hacer manifestaciones en las calles y a desplegar carteles diciendo "No matarás" en las iglesias del país.

La reacción ante la obscenidad es la vergüenza, generalmente interpretada como la manifestación fisiológica del sentimiento de culpa que acompaña a la transgresión de un tabú. Las obscenas muestras de la sociedad opulenta no provocan normalmente ni vergüenza ni sentimiento de culpa, aunque dicha sociedad viola algunos de los más fundamentales tabús morales de la civilización. El término obscenidad pertenece a la esfera sexual; la vergüenza y el sentimiento de culpa surgen en la situación edípica. Si a este respecto la moralidad social se halla enraizada en la moralidad sexual, la desvergüenza de la sociedad opulenta y su eficaz represión del senti-

miento de culpa indicarían entonces un declive en la esfera sexual de la vergüenza y del sentimiento de culpa. Y en realidad la exposición (para todos los efectos prácticos) del cuerpo desnudo se permite y aun se alienta, y los tabús sobre las relaciones sexuales pre y extramaritales se han relajado considerablemente. Así, nos enfrentamos con la paradoja de que la liberación de la sexualidad provee de una base instintiva al poder represivo y agresivo de la sociedad opulenta.

Esta contradicción puede resolverse si entendemos que la liberalización de la moralidad propia del sistema establecido se realiza dentro del marco de controles efectivos; mantenida dentro de este marco, la liberalización fortalece la cohesión de la totalidad. El relajamiento de los tabús alivia el sentimiento de culpa y vincula libidinalmente (aunque con una considerable ambivalencia) a los individuos "libres" con los padres institucionalizados. Padres poderosos, pero también tolerantes, cuya administración de la nación y de su economía imparte y protege las libertades de los ciudadanos. De otro lado, si la violación de tabús trasciende la esfera sexual y conduce al rechazo y la rebelión, el sentimiento de culpa no se atenúa ni se reprime; más bien se halla transferido: no somos nosotros, sino los padres, los culpables; ellos no son tolerantes sino falsos; quieren redimirse de su propia culpa convirtiéndonos a nosotros, los hijos, en culpables; han creado un mundo de hipocresía y violencia en el que no queremos vivir. La revuelta instintiva deviene rebelión política y, contra esta unión, el sistema establecido moviliza toda su fuerza.

Tal unión provoca semejante respuesta porque revela el probable alcance del cambio social en esta etapa de desarrollo, el grado en que la práctica política radical involucra una subversión cultural. El rechazo que la oposición enfrenta a la sociedad actual es afirmativo en tanto que prevé una cultura que cumple las promesas humanistas traicionadas por la vieja cultura. Así, el radicalismo político implica el radicalismo moral: la

afloración de una moral que puede precondicionar al hombre para la libertad. Este radicalismo pone en acción la base elemental, orgánica, de la moralidad en el ser humano. Anterior a toda conducta ética de acuerdo con criterios sociales específicos, anterior a toda expresión ideológica, la moralidad es una "disposición" del organismo, enraizada quizás en el impulso erótico que contrarresta la agresividad, para crear y preservar "unidades cada vez mayores" de vida. Tendríamos entonces, de este lado de todos los "valores", un fundamento instintivo para la solidaridad entre los seres humanos: una solidaridad que ha sido efectivamente reprimida de acuerdo con los requerimientos de la sociedad clasista, pero que ahora aparece como una de las condiciones previas de la liberación.

En el grado en que este fundamento sea en sí mismo histórico y la maleabilidad de la "naturaleza humana" alcance las profundidades de la estructura instintiva del hombre, los cambios en la moralidad pueden "sumergirse" en la *dimensión "biológica"*[1] *y modificar la conducta* orgánica. Una vez que una moralidad específica queda afianzada como norma de comportamiento social, no sólo es introyectada, sino que también opera como norma de comportamiento "orgánico": el organismo recibe ciertos estímulos y reacciona ante ellos, e "ignora" y repele otros de acuerdo con la moral introyectada, que promueve o impide así la función del organismo como

[1] No uso los términos "biológico" y "biología" en el sentido de la disciplina científica, sino para designar el proceso y la dimensión en que las inclinaciones, los patrones de comportamiento y las aspiraciones se transforman en necesidades vitales, que, de no ser satisfechas, darían origen a un mal funcionamiento del organismo. A la inversa, las necesidades y aspiraciones socialmente inducidas pueden dar origen a una conducta orgánica más placentera. Si las necesidades biológicas se definen como aquellas que deben ser satisfechas y para las que no puede darse ningún substituto adecuado, ciertas necesidades culturales pueden "sumergirse", adentrándose en la biología del hombre. Podríamos hablar entonces, por ejemplo, de la necesidad biológica de libertad, o de algunas necesidades estéticas que han echado raíces en la estructura orgánica del hombre, en su "naturaleza", o más bien, en su "segunda naturaleza". Este empleo del término "biológico" no implica ni presupone nada respecto a la forma en que las necesidades se expresan y transmiten fisiológicamente.

una célula viviente en la sociedad respectiva. De este modo, una sociedad re-crea constantemente, en este lado de la conciencia y la ideología, patrones de comportamiento y aspiración que vienen a ser parte de la "naturaleza" de sus miembros, y a menos que la revuelta alcance esta "segunda" naturaleza, llegando hasta estos patrones internalizados, el cambio social continuará siendo "incompleto", y aun llevará en sí su propia derrota.

La llamada economía del consumo y la política del capitalismo empresarial han creado una segunda naturaleza en el hombre que lo condena libidinal y agresivamente a la forma de una mercancía. La necesidad de poseer, consumir, manipular y renovar constantemente la abundancia de adminículos, aparatos, instrumentos, máquinas, ofrecidos e impuestos a la gente; la necesidad de usar estos bienes de consumo incluso a riesgo de la *propia destrucción, se ha convertido en una necesidad* "biológica" en el sentido antes dicho. La segunda naturaleza del hombre milita así contra cualquier cambio capaz de *trastornar* y quizás aun de *abolir* esta dependencia del hombre respecto de un mercado cada vez más densamente colmado de mercancías; aun de abolir su existencia como consumidor que se consume a sí mismo al comprar y vender. Las necesidades generadas por este sistema son, así, eminentemente estabilizadoras y conservadoras: la contrarrevolución anclada en la estructura instintiva.

El mercado ha sido siempre un mercado de explotación y por tanto de dominación, que asegura la estructura clasista de la sociedad. Sin embargo, el proceso productivo del capitalismo avanzado ha alterado la forma de dominación: el velo tecnológico cubre la presencia descarnada y la operación del interés de clase en la mercancía. ¿Es preciso todavía declarar que el aparato de represión no es la tecnología, ni la máquina, sino la presencia, en ellas, de los amos que determinan su número, su duración, su poder, su lugar en la vida, y la necesidad que uno experimenta de ellas? ¿Es preciso todavía repetir que la ciencia y la tecnología son los grandes

vehículos de la liberación, y que es sólo su empleo y su restricción en la sociedad represiva lo que los convierte en vehículos de la dominación?

El automóvil no es represivo, la televisión no es represiva, los artefactos domésticos no son represivos, sino que el automóvil, la televisión, los artefactos domésticos, producidos según requerimientos del mercado lucrativo, se han convertido en parte esencial de la existencia misma de la gente, de su propia "actualización". Así, la gente tiene que comprar parte esencial de su propia existencia en el mercado; esta existencia es el florecimiento del capital. El escueto interés de clase construye los inseguros y obsoletos automóviles, y a través de ellos promueve energía destructiva; el interés de clase emplea los medios de divulgación para propagar la violencia y la estupidez, para la creación de públicos cautivos. Al actuar así, los amos sólo obedecen la demanda del público, de las masas; la famosa ley de la oferta y la demanda establece la armonía entre los gobernantes y los gobernados. Por cierto, esta armonía se halla preestablecida en el grado en que los amos han creado al público que pide sus mercancías, y que las pide con mayor insistencia con tal de poder liberar, en y a través de las mercancías, su frustración y la agresividad resultante de aquélla. La autodeterminación, la autonomía del individuo, se afirma a sí misma en el derecho de usar su automóvil, de manejar sus aparatos mecánicos, de adquirir una pistola, de comunicar a públicos masivos su opinión, sin que importe cuán ignorante, cuán agresiva pueda ser. El capitalismo organizado ha sublimado y deparado un uso socialmente productivo a la frustración y la agresividad primarias, en una escala sin precedente; sin precedente no en términos cuantitativos de violencia, sino más bien en el sentido de su capacidad de producir apaciguamiento y satisfacción de largo alcance; de reproducir la "servidumbre voluntaria". Sin duda, la frustración, la infelicidad y la enfermedad siguen siendo la base de esta sublimación, pero la productividad y el poder en bruto del

sistema todavía mantienen esta base bajo buen control. Los logros justifican el sistema de dominación. Los valores establecidos se transforman en los personales valores de la gente: la adaptación viene a ser espontaneidad, autonomía; y la elección entre las necesidades sociales aparece como libertad. En este sentido, la continua explotación no sólo se oculta bajo el velo tecnológico, sino que realmente se "transfigura". Las relaciones de la producción capitalista son responsables no sólo de la servidumbre y el esfuerzo sino también garantizan la mayor felicidad y diversión accesibles a la mayoría de la población —y en consecuencia distribuyen más bienes que antes.

Ni el vasto incremento de la capacidad para producir los medios de satisfacción, ni el pacífico manejo de los conflictos de clase que esta capacidad hace posible eliminan los rasgos esenciales del capitalismo, a saber, la apropiación privada de la plusvalía (controlada pero no abolida por la intervención gubernamental) y su encauzamiento en provecho de las grandes empresas. El capitalismo se reproduce a sí mismo transformándose y esta transformación se traduce principalmente en el perfeccionamiento de la explotación. ¿Dejan de ser la explotación y la dominación lo que son y lo que le hacen al hombre, por el hecho de ya no ser padecidas, al verse "compensadas" por comodidades antes desconocidas? ¿Deja el trabajo de ser agotador cuando la energía mental reemplaza cada vez más a la energía física en la producción de los bienes y servicios que sostienen a un sistema que convierte en infierno enormes áreas de la tierra? Una respuesta afirmativa justificaría cualquier forma de opresión que mantenga al populacho calmado y contento; mientras que una respuesta negativa privaría al individuo de la capacidad de ser el juez de su propia felicidad.

La noción de que la felicidad es una condición objetiva que exige algo más que sentimientos subjetivos ha sido eficazmente oscurecida; su validez descansa en la auténtica solidaridad de la especie "hombre", que una sociedad

dividida en clases y naciones antagónicas no puede lograr. Mientras ésta sea la historia de la humanidad, el "estado de naturaleza", no importa cuán refinado sea, prevalecerá: una civilizada *bellum omnium contra omnes,* en la que la felicidad de los unos debe coexistir con el sufrimiento de los otros. La Primera Internacional fue el último intento de realizar la solidaridad de la especie, fincándola en esa clase social en que los intereses subjetivos y objetivos, lo particular y lo universal, coincidían (la Internacional es la concretización tardía del concepto filosófico abstracto de "hombre como hombre", ser humano, *"Gattungswesen",* que juega un papel tan decisivo en los tempranos escritos de Marx y Engels). Luego, la guerra civil española provocó esta solidaridad, que es el poder impulsor de la liberación, en la inolvidable, desesperanzada lucha de una pequeña minoría contra las fuerzas combinadas del fascismo y el capitalismo liberal. Allí, en las brigadas internacionales que, con sus pobres armas, resistieron una abrumadora superioridad técnica, tuvo lugar la unión de jóvenes intelectuales y obreros —esa unión que se ha convertido en desesperada meta de la oposición radical de hoy.

El alcance de esa meta es impedido por la integración de las clases trabajadoras organizadas (y no sólo las organizadas) al sistema del capitalismo avanzado. Bajo su impacto, la distinción entre los intereses reales e inmediatos de los explotados se ha derrumbado. Esta distinción, lejos de ser una idea abstracta, guiaba la estrategia de los movimientos marxistas; expresaba la necesidad, que trascendía la lucha económica de las clases trabajadoras, de extender las demandas de salarios y de mejoramiento de las condiciones de trabajo al campo de la política; de llevar la lucha de clases hasta el punto en que el sistema mismo se viera amenazado; de hacer de la política exterior tanto como de la doméstica, del interés nacional tanto como del de clase, el objetivo de esta lucha. El verdadero propósito, el logro de unas condiciones en las que el hombre pudiera configurar su propia

vida, consistía en ya no subordinar su vida a los requerimientos de la producción lucrativa, a un aparato controlado por fuerzas más allá de su control. Y el logro de tales condiciones implicaba la abolición del capitalismo.

No es simplemente el mejoramiento del nivel de vida, el ilusorio puente tendido sobre la diferencia en el consumo entre gobernantes y gobernados, lo que ha oscurecido la distinción entre los intereses reales y los inmediatos de los gobernados. La teoría marxiana reconoció muy pronto que la pauperización no suministra fatalmente el terreno fértil para la revolución, que una conciencia y una imaginación altamente desarrolladas pueden originar una vital necesidad de cambio radical dentro de avanzadas condiciones materiales. El poder del capitalismo empresarial ha congelado la aparición de tal conciencia e imaginación; sus medios de divulgación entre las masas han adaptado las facultades racionales y emocionales a su mercado y a sus políticas y las han guiado hacia la defensa de su imperio. El estrechamiento de las diferencias en el consumo ha hecho posible la coordinación mental e instintiva de las clases trabajadoras: la mayoría de las organizaciones sindicales comparten las necesidades estabilizadoras, contrarrevolucionarias, de la clase media, como lo evidencia su comportamiento en tanto que consumidores de mercancía material y cultural, su repugnancia emocional de la *intelligentsia* no conformista. A la inversa, allí donde las diferencias en la capacidad de consumo son amplias todavía, donde la cultura capitalista no ha penetrado hasta la última casa o cabaña, el sistema de necesidades estabilizadoras tiene sus límites; el deslumbrante contraste entre las clases privilegiadas y las explotadas lleva a una radicalización de los no privilegiados. Éste es el caso de los pobladores de ghettos y de los desempleados en los Estados Unidos; éste es también el caso de las clases trabajadoras en los países capitalistas más atrasados.[2]

[2] Vease pp 57 ss para una discusión mas amplia

En virtud de su puesto fundamental en el proceso de producción, en virtud de su fuerza numérica y del peso de la explotación, la clase trabajadora es todavía el agente histórico de la revolución; en virtud de que comparte las necesidades estabilizadoras del sistema, se ha convertido en un factor conservador, incluso contrarrevolucionario. Objetivamente, "en sí", la clase trabajadora es todavía, potencialmente, la clase revolucionaria; subjetivamente, "para sí", no lo es. Esta concepción teórica tiene un significado concreto en la situación actual, en la que la clase obrera puede ayudar a circunscribir la amplitud y las metas de la práctica política.

En los países capitalistas avanzados, la radicalización de las clases trabajadoras se ve contrarrestada mediante una interrupción de la conciencia, urdida socialmente, y mediante el desarrollo y la satisfacción de necesidades que perpetúan la servidumbre de los explotados. Así, se fomenta en la estructura instintiva de los explotados un interés creado en el sistema existente, y no se produce la ruptura con el continuum de la represión: presupuesto indispensable de la liberación. De ahí que el cambio radical que va a transformar la sociedad existente en una sociedad libre debe penetrar en una dimensión de la existencia humana apenas considerada en la teoría marxiana: la dimensión "biológica", en la que las necesidades y satisfacciones vitales e imperativas del hombre se afirman a sí mismas. En la medida en que estas necesidades y satisfacciones reproducen una vida de servidumbre, la liberación presupone cambios en esta dimensión biológica, es decir, diversas necesidades instintivas, diversas reacciones del cuerpo tanto como de la mente.

La diferencia cualitativa entre las sociedades existentes y una sociedad libre afecta todas las necesidades y satisfacciones más allá del nivel animal, esto es, todas aquellas que son esenciales a la especie *humana,* al hombre como animal racional. Todas estas necesidades y satisfacciones se hallan contaminadas con lás exigencias del lucro y la explotación. Todo el ámbito de las actua-

ciones competitivas y la diversión estandarizada, todos los símbolos del status, del prestigio, del poder, de la virilidad y el encanto a través de la publicidad, de la belleza comercializada; todo este ámbito destruye en quienes lo habitan la disposición misma, los órganos, de la alternativa: libertad sin explotación.

Triunfo y final de la introyección: la etapa en la que la gente no puede rechazar el sistema de dominación sin rechazarse a sí misma, a sus propios valores y necesidades instintivos que los reprimen. Tendríamos que concluir que liberación significaría subversión contra la voluntad y contra los intereses prevalecientes de la gran mayoría de la gente. En esta falsa identificación de las necesidades sociales e individuales, en esta profundamente enraizada adaptación "orgánica" de la gente a una sociedad terrible pero que funciona con provecho, yacen los límites de la persuasión y la evolución democráticas. De la superación de esos límites depende el establecimiento de la democracia.[3]

Es precisamente esta excesiva adaptabilidad del organismo humano la que impele la perpetuación y extensión de la condición de mercancía y, con ello, la perpetuación y extensión de los controles sociales sobre la conducta y la satisfacción.

> La complejidad siempre creciente de la estructura social hará inevitable cierta forma de regimentación; la libertad y la privacía pueden llegar a ser lujos antisociales cuya obtención implique auténticas dificultades. En consecuencia, puede aparecer por selección un grupo de seres humanos dotados genéticamente para aceptar como un hecho normal una forma de vida regimentada y protegida en un mundo prolífico y contaminado en el que todo el primitivismo y la fantasía de la naturaleza habrán desaparecido. El domesticado animal de granja y el roedor de laboratorio, bajo un régimen controlado, en un ambiente controlado, vendrán a ser entonces verdaderos modelos para el estudio del hombre.
>
> Así, salta a la vista que la comida, los recursos naturales, las fuentes de energía, y otros elementos involucrados en la

[3] Para una discusión más amplia ver pp. 68 ss., más adelante.

operación de la maquinaria del cuerpo y del organismo individual no son los únicos factores que deben considerarse para determinar la óptima cantidad de gente que puede vivir sobre la tierra. No menos importante para mantener las *cualidades humanas* de la vida es un medio ambiente en el que sea posible satisfacer la aspiración a la tranquilidad, a la vida privada, a la independencia, a la iniciativa propia, y a cierto espacio libre...[4]

El progreso capitalista, así, no sólo coarta el medio ambiente de la libertad, el "espacio libre" de la existencia humana, sino también la "aspiración", la necesidad de tal medio ambiente. Y, al hacer esto, el progreso cuantitativo milita contra el cambio cualitativo aun cuando se superen las barreras institucionales contra la educación y la acción radicales. Aquí está el círculo vicioso: la ruptura con el conservador continuum autopropulsor de las necesidades, debe *preceder* a la revolución que ha de desembocar en una sociedad libre, pero tal ruptura sólo puede concebirse en una revolución: una revolución que habría de ser guiada por la vital necesidad de liberarse del confort administrado y de la destructiva productividad de la sociedad de explotación, liberarse de la suave heteronomía; una revolución que, en virtud de este fundamento "biológico", tuviera la oportunidad de convertir el progreso técnico cuantitativo en formas de vida cualitativamente diferentes —precisamente porque sería una revolución que se realizaría en un alto nivel de desarrollo material e intelectual, una revolución que permitiría al hombre dominar la escasez y la pobreza. Si esta idea de una transformación radical ha de ser algo más que ociosa especulación, debe tener un fundamento objetivo en el proceso de producción de la sociedad avanzada,[5] en sus capacidades técnicas y el empleo de éstas.

Y es que la libertad depende por cierto, en gran me-

[4] René Dubos, *Man Adapting* (New Haven y Londres: Yale University Press, 1965), pp. 313-314.

[5] Consideraré la existencia de tal fundamento en el Capítulo III.

dida, del progreso técnico, del avance de la ciencia. Pero este hecho nubla fácilmente la previa condición esencial: a fin de convertirse en vehículos de la libertad, la ciencia y la tecnología tendrían que cambiar su dirección y metas actuales; tendrían que ser reconstruidas de acuerdo con una nueva sensibilidad: la de las exigencias de los instintos vitales. Entonces se podrá hablar de una tecnología de liberación, producto de una imaginación científica libre para proyectar y diseñar las formas de un universo humano sin explotación ni agobio. Pero esta *gaya scienza* sólo se concibe después del rompimiento histórico en el continuum de la dominación: como expresión de las necesidades de un nuevo tipo de hombre.[6]

La idea de un nuevo tipo de hombre como el miembro (aunque no como el constructor) de una sociedad socialista aparece en Marx y Engels en el concepto del "individuo completo", libre para dedicarse a las actividades más variadas. En la sociedad socialista que corresponde a esta idea, el libre desarrollo de las facultades individuales reemplazaría la sujeción del individuo a la división del trabajo. Pero cualesquiera que fueran las actividades que el individuo completo escogiera, serían actividades susceptibles de perder la calidad de libertad si se ejercen *en masse*: y tendrían que serlo *en masse,* ya que aun la más auténtica sociedad socialista heredaría el crecimiento de la población y la base masiva del capitalismo avanzado. El temprano ejemplo marxia-

[6] La crítica del mundo científico prevaleciente como ideológico, y la idea de una ciencia que ha llegado a su campo peculiar, fueron expresadas en un manifiesto publicado por los estudiantes militantes de París en mayo de 1968, como sigue:

"Rechacemos también la división entre *ciencia* e *ideología,* la más perniciosa de todas, puesto que es segregada por nosotros mismos. Ya no queremos más ser gobernados pasivamente por las leyes de la *ciencia* que por las de la economía o los *imperativos* de la técnica. La ciencia es un arte cuya originalidad consiste en tener aplicaciones posibles fuera de ella misma.

"Pero no puede ser normativa más que por sí misma. Rechacemos su imperialismo mistificador, caución de todos los abusos y recesos comprendidos en su seno, y reemplacémosle por una elección real entre las posibles que nos ofrece." (*Quelle Université? Quelle Societé?* Textos recogidos por el centro de reagrupamiento de informaciones universitarias. París, Editions du Seuil, 1968, p. 148.)

no de los individuos libres que alternan la caza, la pesca, la crítica, etc., tuvo un acento burlón e irónico desde el principio, lo que indicaba la imposibilidad de anticipar la manera en que los seres humanos liberados usarían de su libertad. Sin embargo, el desconcertante acento ridículo puede indicar también el grado en que esta visión se ha vuelto obsoleta y pertenece a una etapa del desarrollo de las fuerzas productivas que ha sido sobrepasada. El ulterior concepto marxiano implica la continua separación entre el reino de la necesidad y el reino de la libertad, entre el trabajo y el ocio: no sólo con respecto al tiempo, sino también de tal manera que el mismo sujeto vive una vida diferente en ambos campos. Según esta concepción, el reino de la necesidad continuaría bajo el socialismo a tal punto que la auténtica libertad humana prevalecería sólo fuera de toda la esfera del trabajo socialmente necesario. Marx rechaza la idea de que el trabajo pueda jamás devenir juego.[7] La enajenación disminuirá con la progresiva reducción del día laborable, pero éste seguiría siendo un día de sujeción, racional pero no libre. Sin embargo, el desarrollo de las fuerzas productivas más allá de su organización capitalista sugiere la posibilidad de la libertad *dentro del* reino de la necesidad. La reducción cuantitativa del trabajo necesario podría transformarse en cualidad (libertad), no en proporción a la reducción del día de trabajo, sino más bien a su transformación, una transformación en la que los empleos del progreso capitalista estupidizante, enervantes, pseudoautomáticos, serían abolidos. Pero la construcción de semejante sociedad presupone un tipo de hombre con una sensibilidad y una conciencia diferentes: hombres que hablarían un lenguaje diferente, tendrían actitudes diferentes, seguirían diferentes impulsos; hombres que hayan construido una barrera instintiva contra la crueldad, la brutalidad, la fealdad. Tal transformación instintiva es concebible como

[7] Para una concepción mucho más "utópica", véase el ahora familiar pasaje del *Grundrisse der Kritik der Politischen Oekonomie* (Berlín: Dietz, 1953), pp. 596 ss., y p. 54 más adelante.

un factor del cambio social sólo si impregna la división social del trabajo, las propias relaciones de la producción. Éstas serían configuradas por hombres y mujeres que tuvieran una clara conciencia de ser humanos, tiernos, sensuales, ya no avergonzados de sí mismos: porque "el signo de la libertad alcanzada es no estar avergonzados de nosotros mismos" (Nietzsche, *Die Fröhliche Wissenschaft,* libro III, 275). La imaginación de tales hombres y mujeres moldearía su razón y tendería a hacer del proceso de producción un proceso de creación. Éste es el concepto utópico de socialismo que contempla la incorporación de la libertad en el reino de la necesidad, y la unión entre la causalidad por necesidad y la causalidad por libertad. Lo primero significaría pasar de Marx a Fourier, lo segundo del realismo al surrealismo.[8]

¿Es ésta una concepción utópica? Ha sido la gran, verdadera fuerza trascendente, la *"idée neuve",* en la primera rebelión poderosa contra la totalidad de la sociedad existente, la rebelión por la total transvaluación de valores, por formas de vida cualitativamente diversas: la rebelión de mayo en Francia. Las leyendas pintadas en las paredes por la *"jeunesse en colère"* reunían a Karl Marx y André Breton; el lema *"l'imagination au pouvoir"* se llevaba bien con *"les comités (soviets) partout":* el piano con su músico de jazz se veía bien entre las barricadas; la bandera roja le iba bien a la estatua del autor de *Les Misérables;* y en Toulouse los estudiantes en huelga exigían que se reviviera el lenguaje de los trovadores, los albigenses. La nueva sensibilidad se ha convertido en una fuerza política. Cruza la frontera entre la órbita comunista y la capitalista; es contagiosa porque la atmósfera, el clima de las sociedades establecidas, lleva consigo el virus.

[8] Ver p. 37 más adelante.

II. *La nueva sensibilidad*

La nueva sensibilidad se ha transformado en un factor político. Este suceso, que muy probablemente señala un cambio de rumbo en la evolución de las sociedades contemporáneas, exige que la teoría crítica incorpore la nueva dimensión entre sus conceptos, que proyecte sus presupuestos para la posible construcción de una sociedad libre Tal sociedad presupone por completo los logros de las sociedades existentes, en especial sus logros científicos y técnicos. Relevados de su servicio a la causa de la explotación, podrían ser movilizados para la eliminación global de la pobreza y el agobio. Cierto que este cambio de dirección de la producción intelectual y material implica de antemano la revolución en el mundo capitalista; la proyección *teórica* parece ser *fatalmente* prematura —si no fuera por el hecho de que la advertencia de las posibilidades trascendentes de libertad debe convertirse en una fuerza directriz dentro de la conciencia y la imaginación que preparen el terreno para dicha revolución. Esta última será esencialmente diferente, y efectiva, justamente en la medida en que sea llevada hacia adelante por esa fuerza.

La nueva sensibilidad, que expresa la afirmación de los instintos de vida sobre la agresividad y la culpa, nutriría, en una escala social, la vital urgencia de la abolición de la *injusticia* y la *miseria*, y *configuraría* la ulterior evolución del "nivel de vida". Los instintos de vida encontrarían expresión racional (sublimación) en el planeamiento de la distribución del tiempo de trabajo socialmente necesario dentro y entre las varias ramas de la producción, determinando así prioridades de objetivos y selecciones: no sólo lo que se debe producir, sino también la "forma" del producto. La conciencia liberada

promovería el desarrollo de una ciencia y una tecnología libres para descubrir y realizar las potencialidades de las cosas y de los hombres en la protección y el goce de la vida, jugando con las potencialidades de forma y materia para el alcance de esta meta. La técnica tendería entonces a devenir arte y el arte tendería a formar la realidad: la oposición entre imaginación y razón, entre altas y bajas facultades, entre pensamiento poético y científico, sería invalidada. Aparecería así un nuevo Principio de Realidad, bajo el que se combinaría una nueva sensibilidad y una inteligencia científica desublimada para la creación de un *ethos estético.*

El término "estético", en su doble connotación de "perteneciente a los sentidos" y "perteneciente al arte", puede servir para designar la cualidad del proceso productivo-creativo en un medio ambiente de libertad. La técnica, asumiendo las características del arte, traduciría la sensibilidad subjetiva en forma objetiva, en realidad. Ésta sería la sensibilidad de hombres y mujeres que ya no tienen que avergonzarse de sí mismos porque han superado su sentimiento de culpa: han aprendido a no identificarse con los falsos padres que construyeron y toleraron y olvidaron los Auschwitz y Vietnams de la historia, las cámaras de tortura de todas las inquisiciones e interrogatorios seculares y eclesiásticos, los ghettos y los templos monumentales de las grandes empresas, y que han venerado la cultura superior de esta realidad. Si los hombres y mujeres actúan y piensan libres de esta identificación, y cuando lo hagan, habrán roto la cadena que ligaba a los padres e hijos de generación en generación. No habrán condenado los crímenes contra la humanidad, pero habrán llegado a ser libres para detenerlos y evitar que recomiencen. ¿Cuál es la oportunidad de alcanzar este punto de irreversibilidad? Cuando sean eliminadas, si lo son, las causas que han hecho de la historia de la humanidad una historia de dominación y servidumbre. Estas causas son económico-políticas, pero ya que han configurado los instintos y necesidades mismos de los hombres, ningún cambio económico y

político detendrá este continuum histórico a menos que sea llevado a cabo por hombres fisiológica y psicológicamente capaces de experimentar las cosas, y entre sí, fuera del contexto de violencia y explotación.

La nueva sensibilidad ha llegado a ser, a través de este mismo signo, *praxis*: emerge en la lucha contra la violencia y la explotación, allí donde esta lucha se encamina a lograr modos y formas de vida esencialmente nuevos: negación total del sistema establecido, de su moralidad y su cultura; afirmación del derecho a construir una sociedad en la que la abolición de la violencia y el agobio desemboque en un mundo donde lo sensual, lo lúdico, lo sereno y lo bello lleguen a ser formas de existencia y, por tanto, la *Forma* de la sociedad misma.

La estética como Forma posible de una sociedad libre aparece en esa etapa del desarrollo en que los recursos intelectuales y materiales para la victoria sobre la escasez son accesibles, en que la represión anteriormente progresiva deviene supresión regresiva; cuando la cultura superior, dentro de la cual los valores estéticos (y la verdad estética) han sido monopolizados y segregados de la realidad, se derrumba y se disuelve en formas desublimadas, "inferiores" y destructivas; cuando el odio de los jóvenes estalla en risa y canciones, mezclando la barricada y el salón de baile, el juego amoroso y el heroísmo. Y los jóvenes atacan por igual el *esprit de sérieux* en el campo socialista: minifaldas contra los *apparatchiks* (oligarcas del Partido), rock'n roll contra el realismo soviético. La insistencia en que una sociedad socialista puede y debe ser ligera, hermosa, graciosa; en que estas cualidades son elementos esenciales de la libertad; la fe en la racionalidad de la imaginación, la exigencia de una nueva moralidad y una nueva cultura: ¿indica esta gran rebelión autiautoritaria una nueva dimensión y dirección del cambio radical, la aparición de nuevos agentes del cambio radical y una nueva visión del socialismo y de su diferencia cualitativa respecto de las sociedades establecidas? ¿Hay algo en la dimensión estética que tenga una afinidad esencial con la

libertad, no sólo en su forma cultural (artística) sublimada, sino también en su desublimada forma política, existencial, de tal modo que la estética pueda convertirse en un *gesellschaftliche Produktivkraft*: factor en la técnica de producción, horizonte bajo el cual se desarrollen las necesidades materiales e intelectuales?

A través de los siglos, el análisis de la dimensión estética se ha concentrado en la idea de lo bello. ¿Expresa esta idea el *ethos* estético que depara el común denominador de lo estético y lo político?

Como objeto deseado, lo bello pertenece al ámbito de los instintos primarios, Eros y Tanatos. El mito reúne a los adversarios: placer y terror. La belleza tiene el poder de controlar la agresión: anula e inmoviliza al agresor. La hermosa Medusa petrifica a aquel que se enfrenta a ella. "Poseidón, el dios de rizos azules, se acostó con ella en una suave pradera, sobre un lecho con flores primaverales."[1] Perseo la mata y de su mutilado cuerpo trunco brota el caballo alado Pegaso, símbolo de la imaginación poética. Linaje de lo bello, lo divino, lo poético, pero también linaje de la hermosa alegría no sublimada. Subsecuentemente, la estética clásica, aunque insistía en la unión armónica de la sensualidad, la imaginación y la razón en lo bello, insistía igualmente en el carácter objetivo (ontológico) de lo bello, como la Forma en que el hombre y la naturaleza llegaban a ser: consumación. Kant se pregunta si no hay una conexión oculta entre Belleza y Perfección (*Vollkommenheit*),[2] y Nietzsche anota: "lo Bello como el espejo (*Spiegelung*) de lo lógico, es decir, las leyes de la lógica son el objeto de las leyes de lo Bello".[3] Para el artista lo bello es el dominio de los opuestos "sin tensión, para que la violencia ya no sea necesaria..." Lo bello tiene el "valor biológico" de aque-

[1] Hesiodo, *Teogonía,* traducida por Norman O. Brown (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1953), p. 61.
[2] Kant, *Handschriftlicher Nachlass* (Akademieausgabe), p. 622.
[3] Nietzsche, *Werke* (Stuttgart: Alfred Kroner, 1921), Vol. IX, p. 185.

llo que es "útil, benéfico, enriquecedor de la vida" (*Lebensteigernd*)".[4]

En virtud de estas cualidades, la dimensión estética puede servir como una especie de calibrador para una sociedad libre. Un universo de relaciones humanas que ya no esté mediatizado por el mercado, que ya no se base en la explotación competitiva o el terror, exige una sensibilidad liberada de las satisfacciones represivas de las sociedades sin libertad; una sensibilidad receptiva de formas y modos de realidad que hasta ahora sólo han sido proyectados por la imaginación estética. Porque las necesidades estéticas tienen su propio contenido social: son los requerimientos del organismo humano, mente y cuerpo, que solicitan una dimensión de satisfacción que sólo puede crearse en la lucha contra aquellas instituciones que, por su mismo funcionamiento, niegan y violan estos requerimientos. El contenido social radical de las necesidades estéticas se hace evidente a medida que la exigencia de su más elemental satisfacción se traduce en acción colectiva en una escala ensanchada. Desde el inofensivo impulso por lograr mejores reglamentaciones de zonas urbanas y un mínimo de protección contra el ruido y la suciedad, hasta la presión para que se cierren áreas enteras de la ciudad a la circulación de automóviles, hasta la prohibición de los radios de transistores en todos los lugares públicos, la descomercialización de la naturaleza, la total reconstrucción urbana, el control de nacimientos —tales acciones se irían haciendo cada vez más subversivas contra las instituciones del capitalismo y su moralidad. La cantidad de reformas de ese tipo se convertiría en la cualidad del cambio radical en el grado en que debilitarían críticamente la presión económica, política y cultural y a los grupos dominantes que tienen interés en preservar el ambiente y la ecología de la mercantilización lucrativa.

La moralidad estética es lo opuesto al puritanismo. No insiste en el baño o la ducha diaria para gente cuyas prác-

[4] *Ibid.*, Vol. XVI (1911), p. 230.

ticas de limpieza incluyen la tortura sistemática, el asesinato en masa, el envenenamiento; ni insiste en la necesidad de tener ropa limpia para hombres que están profesionalmente dedicados a negocios sucios. Pero sí insiste en limpiar la tierra de la verdadera basura material producida por el espíritu del capitalismo, así como de este espíritu mismo. E insiste en la libertad como una necesidad biológica: ser físicamente incapaz de tolerar cualquier represión que no sea la requerida para la protección y el mejoramiento de la vida.

Cuando Kant, en su tercera *Crítica,* borró del todo las fronteras entre sensibilidad e imaginación, reconoció la medida en que los sentidos son "productivos", creadores: la medida en que participan en la producción de las imágenes de la libertad. Por su parte, la imaginación depende de los sentidos que proveen el material de experiencia a partir del cual la imaginación crea su reino de libertad, transformando los objetos y relaciones que han sido los datos de los sentidos y que han sido formados por los sentidos. La libertad de la imaginación es restringida así por el orden de la sensibilidad, no sólo por sus formas puras (el espacio y el tiempo), sino también por su contenido empírico que, en tanto que mundo de objetos que debe ser trascendido, continúa siendo un factor determinante de la trascendencia. No importa cuán bellas o sublimes, agradables o aterradoras formas de realidad pueda proyectar la imaginación, ellas se "derivan" de la experiencia sensorial. Sin embargo, la libertad de la imaginación es restringida no sólo por la sensibilidad, sino también, en el otro polo de la estructura orgánica, por la facultad racional del hombre, por su razón. Las más atrevidas imágenes de un mundo nuevo, de nuevas maneras de vida, son guiadas todavía por conceptos, y por una lógica elaborada en el desarrollo del pensamiento, que se transmiten de generación en generación. En ambos aspectos —el de la sensibilidad y el de la razón—, la historia es parte actuante en los proyectos de la imaginación, porque el mundo de los sentidos es un mundo histórico, y la ra-

zón es el dominio conceptual y la interpretación del mundo histórico.

El orden y la organización de la sociedad de clases, que han configurado la sensibilidad y la razón del hombre, han configurado también la libertad de la imaginación. Ésta tenía su papel controlado en las ciencias puras y aplicadas, y su papel autónomo en la poesía, la ficción, las artes. Entre los dictados de la razón instrumentalista, de un lado, y una experiencia sensorial mutilada por las realizaciones de esta razón, del otro, el poder de la imaginación se encontraba reprimido; era libre de hacerse práctico, p. ej., para transformar la realidad sólo dentro del marco general de la represión; más allá de estos límites, la práctica de la imaginación era una violación de los tabús de la moralidad social, era perversión y subversión. En las grandes revoluciones históricas, la imaginación era, por un corto periodo, desencadenada y libre para operar en los proyectos de una nueva moralidad social y de nuevas instituciones de libertad; luego, se la sacrificaba a los requerimientos de la razón eficaz.

Si ahora, en la rebelión de la joven *intelligentsia,* el derecho y la verdad de la imaginación se convierten en demandas de acción política, si formas surrealistas de protesta y de rechazo impregnan todo el movimiento, esta evolución aparentemente insignificante puede indicar un cambio fundamental en la situación. La protesta política, al asumir un carácter total, alcanza una dimensión que, en tanto que dimensión estética, ha sido esencialmente apolítica. Y la protesta política reactiva en esta dimensión precisamente los elementos básicos orgánicos: la sensibilidad humana, que se rebela contra los dictados de la razón represiva, y, al hacerlo así, invoca el poder sensual de la imaginación. La acción política que insiste en una nueva moralidad y una nueva sensibilidad como precondiciones y resultados del cambio social ocurre en un punto en el que la racionalidad represiva que ha llevado a cabo los logros de la sociedad industrial se vuelve sustancialmente regresiva: racional sólo en su eficacia para "contener" la

liberación. Más allá de los límites (y más allá del poder) de la razón represiva, aparece ahora la perspectiva de una nueva relación entre sensibilidad y razón, a saber, la armonía entre la sensibilidad y una conciencia radical: facultades racionales capaces de proyectar y definir las condiciones objetivas (materiales) de la libertad, sus verdaderos límites y oportunidades. Pero en vez de configurarse e impregnarse por la racionalidad de la dominación, la sensibilidad sería guiada por la imaginación, mediando entre las facultades racionales y las necesidades de los sentidos. La gran concepción que anima la filosofía crítica de Kant destroza el marco filosófico en el que él la mantuvo. La imaginación, unificando sensibilidad y razón, se hace "productiva" conforme se hace práctica: es una fuerza orientadora en la reconstrucción de la realidad: una reconstrucción con ayuda de una *gaya scienza,* una ciencia y una tecnología relevadas de su servicio a la explotación y la destrucción y, así, libres para las exigencias liberadoras de la imaginación. La transformación racional del mundo podría llevar entonces a una realidad formada por la sensibilidad estética del hombre. Tal mundo podría (y en un sentido literal) encarnar, incorporar, las facultades y deseos humanos hasta tal grado que aparecieran como parte del determinismo objetivo de la naturaleza: coincidencia de la causalidad a través de la naturaleza, y la causalidad a través de la libertad. André Breton ha hecho de esta idea el centro del pensamiento surrealista: su concepto del *hasard objectif* designa el punto nodal en el que las dos cadenas de causación se encuentran y consuman el suceso.[5]

El universo estético es el *Lebenswelt* del que dependen las necesidades y facultades de la libertad para su desen-

[5] Ver especialmente *Nadja*: "He aquí encuentros que no alcanza a explicar el mero recurso a la coincidencia y que, como los encuentros del arte, productores de belleza, engendran una emoción que parece el signo de una finalidad objetiva o, al menos, la impronta de un sentido del que no somos los únicos creadores. Esta finalidad, este sentido, suponen, en lo real, un orden que es su origen. ¿Y qué orden, distinto del orden de la causalidad cotidiana, se nos significa aquí? (Ferdinand Alquié, *Philosophie du surrealisme.* París: Flammarion, 1955, p. 141).

cadenamiento. Ellas no pueden desarrollarse en un medio ambiente configurado por y para los impulsos agresivos, ni se las puede contemplar como el mero efecto de un nuevo conjunto de instituciones sociales. Pueden emerger sólo en la *práctica colectiva de creación de un medio ambiente*: nivel por nivel, paso a paso —en la producción material e intelectual; un medio ambiente en el que las facultades no agresivas, eróticas, receptivas del hombre, en armonía con la conciencia de la libertad, trabajen por la pacificación del hombre y la naturaleza. En la reconstrucción de la sociedad para el logro de esta meta, la realidad asumiría en conjunto una *Forma* expresiva de la nueva meta. La cualidad esencialmente estética de esta Forma haría de ella una obra de *arte,* pero en la medida en que la Forma ha de aparecer en el curso del proceso social de producción, el arte habría cambiado su sitio y función tradicionales en la sociedad: se habría convertido en una fuerza productiva en la transformación a un tiempo material y cultural. Y como tal fuerza, el arte sería un factor integral en la configuración de la calidad y la "apariencia" de las cosas, en la configuración de la realidad, del estilo de vida. Esto significaría la *Aufhebung* del arte: el fin de la escisión entre lo estético y lo real, pero también el fin de la unificación mercantil de negocios y belleza, explotación y placer. El arte recuperaría algunas de sus connotaciones "técnicas" más primitivas: como arte de preparar (¡cocinar!), cultivar, hacer crecer las cosas, dándoles una forma que no violente ni su sustancia ni la sensibilidad —afirmación de la Forma como una de las necesidades del ser, universal más allá de todas las variedades subjetivas de gusto, afinidad, etc. De acuerdo con Kant hay formas puras de sensibilidad *a priori,* comunes a todos los seres humanos. ¿Sólo el espacio y el tiempo? ¿O existe quizás una forma constitutiva más material —tal como la distinción primaria entre lo bello y lo feo, lo bueno y lo malo—[6] anterior a toda racionalización e ideología, una

[6] Aquí también, la teoría estética de Kant conduce a las nociones más avanzadas: lo bello como "símbolo" de lo moral.

distinción hecha por los sentidos (productivos en su receptividad), que distingue aquello que viola la sensibilidad de aquello que la gratifica? En este caso, las vastas diversidades del gusto, de la afinidad, de la predilección, serían otras tantas diferenciaciones de una forma básica de sensibilidad "original", experiencia de los sentidos, en la que fuerzas modeladoras, frenadoras y represivas operarían de acuerdo con el individuo y la situación social respectivos.

La nueva sensibilidad y la nueva conciencia que han de proyectar y guiar tal reconstrucción exigen un nuevo *lenguaje* para definir y comunicar los nuevos "valores" (un lenguaje en el sentido más amplio, que incluye palabras, imágenes, gestos, tonos). Se ha dicho que el grado en que una revolución va desarrollando condiciones y relaciones sociales *cualitativamente* diferentes puede quizás sernos indicado por el desarrollo de un lenguaje diferente: la ruptura con el continuum de la dominación debe ser también una ruptura con el vocabulario de la dominación. La tesis surrealista, de acuerdo con la cual el poeta es el inconformista total, encuentra en el lenguaje poético los elementos semánticos de la revolución.

> Porque el poeta... ya no puede ser reconocido como tal si no se opone por un no-conformismo total al mundo en que vive. Se alza contra todos, incluyendo a los revolucionarios, que, situándose en el terreno de la sola política, arbitrariamente aislada así del conjunto del movimiento cultural, preconizan la sumisión de la cultura al logro de la revolución social.[7]

La tesis surrealista no abandona las premisas materialistas, pero protesta contra el aislamiento del desarrollo material respecto al cultural, que conduce a una sumisión del segundo al primero y, por lo mismo, a una reducción (si no una negación) de las posibilidades libertarias de la revolución. Antes de su incorporación al desarrollo material estas posibilidades son "sobre-realistas": corresponden a la imaginación poética, formada y expresada en el len-

[7] Benjamin Péret, *Le Déshonneur des poètes* (Paris: Pauvert, 1965), p. 65. Escrito en 1943.

guaje poético. Éste no es, no puede ser, un lenguaje instrumentalista, ni un instrumento de la revolución.

Parece ser que los poemas y las canciones de protesta y liberación se presentan siempre demasiado tarde o demasiado pronto: recuerdo o sueño. Su tiempo no es el presente; preservan su verdad en su esperanza, en su rechazo de lo actual. La distancia entre el universo de la poesía y el de la política es tan grande, las mediaciones que dan validez a la verdad poética y la racionalidad de la imaginación son tan complejas, que cualquier atajo entre las dos realidades parece ser fatal a la poesía. No hay modo de que podamos prever un cambio histórico en la relación entre el movimiento cultural y el revolucionario que pudiera tender un puente entre el lenguaje cotidiano y el lenguaje poético y abrogar el dominio del primero. El segundo parece extraer toda su fuerza y toda su verdad de su otredad, de su trascendencia.

Y sin embargo, la negación radical del orden establecido y la comunicación de la nueva conciencia dependen cada vez más ineluctablemente de un lenguaje peculiar, ya que toda comunicación se halla monopolizada y validada por la sociedad unidimensional. Sin duda, en su "materia prima", el lenguaje de la negación siempre ha sido el mismo que el lenguaje de la afirmación; la continuidad lingüística se reafirmaba después de cada revolución. Quizás haya tenido que ser así, porque la continuidad de la dominación se ha mantenido a través de todas las revoluciones. Pero en el pasado, el lenguaje de la acusación y la liberación, aunque compartía su vocabulario con los dominadores y sus partidarios, había encontrado su propia significación y validez en las vivas luchas revolucionarias que ulteriormente cambiaron las sociedades establecidas. El familiar vocabulario (sujeto al uso y al abuso) de libertad, justicia e igualdad, pudo alcanzar así no sólo un nuevo significado, sino también una nueva realidad: la realidad que surgió en las revoluciones de los siglos XVII y XVIII y condujo a menos restringidas formas de libertad, justicia e igualdad.

Hoy, la ruptura con el universo lingüístico del orden establecido es más radical: en las más militantes áreas de protesta, importa una reversión metódica de la significación. Es un fenómeno conocido que los grupos subculturales desarrollan su propio lenguaje, sacando de su contexto las inofensivas palabras de la comunicación cotidiana y usándolas para designar objetos o actividades convertidas en tabús por el sistema establecido. Ésta es la subcultura Hippie: "viaje", "yerba", "pot", "ácido", etc. Pero un mundo del discurso mucho más subversivo se anuncia en el lenguaje de los militantes negros. He aquí una rebelión lingüística sistemática, que hace añicos el contexto ideológico en el que se usan y definen las palabras, y las coloca en el contexto opuesto: una negación del establecido.[8] Así, los negros "toman posesión" de algunos de los más sublimes y sublimados conceptos de la civilización occidental y los redefinen. Por ejemplo, el "alma" (en su esencia blanca-como-un-lirio que tiene desde Platón), asiento tradicional de cuanto en el hombre es verdaderamente humano, tierno, profundo, inmortal; la palabra, que se ha vuelto vergonzosa, caduca, falsa, en el universo

[8] Las "obscenidades" familiares en el lenguaje de los radicales blancos y negros deben ser vistas en este contexto de subversión metódica del universo *lingüístico del sistema establecido. Las "obscenidades" no son oficialmente* adoptadas y sancionadas por las profesiones orales y escritas de los poderes existentes; así, su empleo rompe el falso lenguaje ideológico e invalida sus definiciones. Pero las obscenidades sólo realizan esta función dentro del contexto político del Gran Rechazo. Si, por ejemplo, los más altos ejecutivos del estado o la nación son llamados, no Presidente X o Gobernador Y, sino cerdo X o cerdo Y, y si lo que dicen en sus discursos durante las campañas políticas es transcrito como "oink, oink", esta ofensiva designación se usa para privarlos del aura de servidores públicos o de líderes que sólo piensan en el bien común. Se les "redefine" como lo que realmente son a ojos de los radicales. Y si se les trata como a hombres que han cometido el inmencionable crimen de Edipo, es que se los está acusando por concepto de su propia moralidad: el orden que ellos refuerzan con tal violencia ha nacido de su sentimiento de culpa. Durmieron con la madre sin haber asesinado al padre, acto menos reprensible pero más vil que el de Edipo. El uso metódico de "obscenidades" en el lenguaje político de los radicales es el acto elemental de dar un nuevo nombre a los hombres y las cosas, obliterando el nombre familiar e hipócrita que los personajes redenominados llevan orgullosamente en y para el sistema. Y si la redenominación invoca la esfera sexual, ello está de acuerdo con el gran designio de la desublimación de la cultura, que, para los radicales, constituye un aspecto vital de la liberación.

establecido del discurso, ha sido desublimada, y en esta transubstanciación ha emigrado a la cultura Negra: ellos son hermanos de alma, el alma es negra, violenta, orgiástica; ya no está en Beethoven, en Schubert, sino en los blues, en el jazz, en el rock'n roll, en el "alimento del alma". Similarmente, el lema militante "lo negro es bello" redefine otro concepto central de la cultura tradicional invirtiendo su valor simbólico y asociándolo con el anticolor de la oscuridad, de la magia tabú, de lo demoniaco. El ingreso de lo estético en lo político aparece también en el otro polo de la rebelión contra la sociedad opulenta, entre la juventud no conformista. Aquí, asimismo, la inversión del significado es llevada hasta el punto de la abierta contradicción: darle flores a la policía, el "poder florido": la redefinición y la propia negación del sentido de "poder"; la beligerancia erótica en las canciones de protesta; la sensualidad del pelo largo, del cuerpo incontaminado por la limpieza de plástico.

Estas manifestaciones políticas de una nueva sensibilidad indican la profundidad de la rebelión, de la ruptura con el continuum de represión. Atestiguan el poder de la sociedad para configurar la totalidad de la experiencia, todo el metabolismo entre el organismo y su medio ambiente. Más allá del nivel psicológico, las exigencias de la sensibilidad se desarrollan como exigencias históricas: los objetos que los sentidos confrontan y aprehenden son los productos de una etapa específica de la civilización y de una sociedad específica, y los sentidos a su vez están engranados a sus objetos. Esta interrelación histórica afecta aun las sensaciones primarias: una sociedad establecida impone sobre todos sus miembros el mismo medio de percepción; y a través de todas las diferencias de las perspectivas individuales y de clase, todos los horizontes y trasfondos, la sociedad suministra el mismo universo general de experiencia. Consecuentemente, la ruptura con el continuum de agresión y explotación rompería también con la sociedad engranada a este universo. Los rebeldes de hoy quieren ver, oír, sentir cosas nuevas de una manera nueva: ligan

la liberación con la disolución de la percepción ordinaria y ordenada. El "viaje" implica la disolución del ego configurado por la sociedad establecida; una disolución artificial y de corta duración. Pero la liberación artificial y "privada" anticipa, distorsionadamente, una exigencia de la liberación social: la revolución debe ser al mismo tiempo una revolución en la percepción que acompañará la reconstrucción material e intelectual de la sociedad, creando el nuevo ambiente estético.

La conciencia de la *necesidad de semejante revolución en la percepción, de un nuevo aspecto sensorial,* constituye quizás el fondo de verdad en la busca psicodélica. Pero se vicia cuando su carácter narcótico depara una liberación temporal no sólo respecto a la razón y la racionalidad del sistema establecido, sino también de esa otra racionalidad que es la que debe cambiar el sistema establecido; cuando la sensibilidad es relevada no sólo de las exigencias del orden existente, sino también de las de la liberación misma. Intencionalmente no comprometido, el alejamiento crea sus paraísos artificiales dentro de la sociedad de la que se aleja. Así permanece sujeto a las leyes de esta sociedad, que castiga las actuaciones no eficientes. Al contrario, la transformación radical de la sociedad implica la unión de la nueva sensibilidad con una nueva racionalidad. La imaginación se vuelve productiva si se convierte en el mediador entre la sensibilidad, por una parte, y la razón teórica tanto como la práctica, por otra parte, y en esta armonía de facultades (en la que Kant vio la prueba de la libertad) guía la reconstrucción de la sociedad. Tal *unión ha sido el elemento distintivo del arte, pero su realización* se ha detenido en el punto en el que habría llegado a ser incompatible con las instituciones básicas y las relaciones sociales. La cultura material, la realidad, siguió rezagándose detrás del progreso de la razón y la imaginación, y culpando a la irrealidad, la fantasía y la ficción, de muchas de estas facultades. El arte no pudo convertirse en una técnica para la reconstrucción de la realidad; la sensibilidad permaneció reprimida, y la experiencia mutilada.

Pero la revuelta contra la razón represiva que desencadenó en la nueva sensibilidad el cautivo poder de lo estético lo ha radicalizado también en el arte: el valor y la función del arte están experimentando cambios esenciales. Estos cambios afectan el carácter afirmativo del arte (gracias al cual el arte tiene la capacidad de reconciliarse con el *statu quo*), y el grado de sublimación (que militaba contra la realización de la verdad, de la fuerza cognoscitiva del arte). La protesta contra estos elementos del arte se esparce por todo el universo del arte antes de la primera Guerra Mundial y prosigue con acelerada intensidad: da voz e imagen al poder negativo del arte, y a las tendencias hacia una desublimación de la cultura.

La emergencia del arte contemporáneo (en adelante usaré la palabra "arte" a modo de que incluya las artes visuales así como la literatura y la música) significa algo más que el tradicional reemplazo de un estilo por otro. La pintura y la escultura no objetivas, abstractas, la literatura del fluir de la conciencia y formalista, la composición dodecafónica, el blues y el jazz: éstos no son sólo nuevos modos de percepción que reorientan e intensifican los anteriores; más bien disuelven la estructura misma de la percepción para hacerle sitio... ¿a qué? El nuevo objeto del arte no se ha "dado" todavía, pero su objeto consabido ha venido a ser imposible, falso. Se ha desplazado de la ilusión, la imitación, la armonía, hacia la realidad... pero la realidad todavía no está "dada"; no es la que constituye el objeto del "realismo". La realidad tiene que ser descubierta y proyectada. Los sentidos deben aprender a ya no ver las cosas en el marco de esa ley y ese orden que los han formado; el mal funcionalismo que organiza nuestra sensibilidad debe ser aniquilado.

Desde el principio, el nuevo arte insiste en su radical autonomía que está en tensión o conflicto con el desarrollo de la revolución bolchevique y los movimientos revolucionarios activados por ella. El arte permanece ajeno a la praxis revolucionaria debido al compromiso del artista con la Forma: la Forma como realidad, peculiar del arte,

como *die Sache selbst.* El "formalista" ruso B. Eijenbaum insiste:

> La noción de forma ha cobrado un sentido nuevo, no es ya una envoltura, sino una integridad dinámica y concreta que tiene un contenido en sí misma, fuera de toda correlación.[9]

La forma es el logro de la percepción artística, que rompe el inconsciente y "falso" "automatismo", la indiscutida familiaridad que opera en toda práctica, incluso en la práctica revolucionaria: un automatismo de experiencia inmediata, pero una experiencia socialmente estructurada que milita contra la liberación de la sensibilidad. Se supone que la percepción artística ataca esta inmediatez que, en verdad, es un producto histórico: el medio de experiencia impuesto por la sociedad establecida pero coagulado en un sistema autosuficiente, cerrado, "automático":

> Así la vida desaparece, transformándose en una nada. La automatización se engulle los objetos, las ropas, los muebles, la mujer y el miedo a la guerra.[10]

Si este mortal sistema de vida ha de ser cambiado sin ser reemplazado por otro igualmente mortal, el hombre deberá aprender a desarrollar la nueva sensibilidad de la vida: de su propia vida y de la de las cosas:

> De ahí que para dar la sensación de la vida, para sentir los objetos, para comprobar que la piedra es de piedra, existe lo que llamamos arte. El fin del arte es dar una sensación del objeto como visión y no como reconocimiento; el procedimiento del arte es el procedimiento de singularización de los objetos, y el procedimiento que consiste en oscurecer la forma, en aumentar la dificultad y la duración de la percepción. El acto de percepción en arte es un fin en sí mismo y debe prolongarse; *el arte es un medio de comprobar el devenir del objeto; lo que ya haya "devenido" no importa para el arte.*[11]

[9] B. Eijenbaum, en *Theorie de la littérature.* Textes des Formalistes Russes. Ed. Tzvetan Todorov. (París: Editions du Seuil, 1965), p. 44.
[10] V. Chklovski, *ibid.*, p. 83.
[11] *Ibid.*

Me he referido a los formalistas porque parece característico que el elemento transformador en el arte sea subrayado por una escuela que insiste en la percepción artística como fin-en-sí-mismo, en la Forma como Contenido. Es precisamente por virtud de la Forma por lo que el arte trasciende la realidad dada, trabaja en la realidad establecida contra la realidad establecida; y este elemento trascendente es inherente al arte, a la dimensión artística. El arte altera la experiencia reconstruyendo los objetos de la experiencia —reconstruyéndolos en la palabra, el tono, la imagen. ¿Por qué? Evidentemente, el "lenguaje" del arte debe comunicar una verdad, una objetividad que no es accesible al lenguaje ordinario y la experiencia ordinaria. Esta exigencia estalla en la situación del arte contemporáneo.

El carácter radical, la "violencia" de esta reconstrucción en el arte contemporáneo parece indicar que éste no se rebela contra un estilo u otro, sino contra el "estilo" en sí mismo, contra la forma artística del arte, contra el "significado" tradicional del arte.

La gran rebelión artística en el periodo de la primera Guerra Mundial da la señal.

> Oponemos un No rotundo a los grandes siglos... Vamos, ante el asombro y la burla de nuestros contemporáneos, por una veredita que apenas parece camino, y decimos: Ésta es la calle principal de la evolución de la Humanidad.[12]

La lucha es contra el *"Illusionistische Kunst Europas"*:[13] el arte ya no debe ser ilusorio, porque su relación con la realidad ha cambiado: ésta se ha vuelto susceptible, incluso supeditada, a la función transformadora del arte. Las revoluciones y las revoluciones derrotadas y traicionadas que ocurrieron al despertar de la guerra denunciaban una realidad que había hecho del arte una ilusión, y en la medida en que el arte ha sido una ilusión *(schöner*

[12] Franz Marc, "Der Blaue Reiter" (1914), en *Manifeste Manifeste 1905-1933* (Dresden: Verlag der Kunst, 1956), p. 56.
[13] Raoul Hausmann, "Die Kunst und die Zeit", 1919 (*ibid.*, p. 186).

Schein), el nuevo arte se proclama a sí mismo como antiarte. Es más, el arte ilusorio incorporaba ingenuamente las ideas establecidas de posesión (*Besitzvorstellungen*) en sus formas de representación: no ponía en duda el carácter de objeto (*die Dinglichkeiten*) del mundo sometido al hombre. El arte debía romper con esta reificación: debía volverse *gemalte oder modellierte Erkenntniskritik,* basado en una nueva óptica que reemplazara la óptica newtoniana, y este arte correspondería a un "tipo de hombre que no es como nosotros".[14]

Desde entonces, la erupción del antiarte en el arte se ha manifestado en muchas formas familiares: destrucción de la sintaxis, fragmentación de las palabras y frases, uso explosivo del lenguaje ordinario, composiciones sin partitura, sonatas para cualquier cosa. Y sin embargo, esta completa de-formación es Forma: el antiarte ha seguido siendo arte, ofrecido, adquirido y contemplado como arte.

La salvaje revuelta del arte no ha pasado de ser un *shock* de corta duración, rápidamente absorbido en la galería de arte, dentro de las cuatro paredes, en la sala de conciertos, y en el mercado, y adornando las plazas y vestíbulos de los prósperos establecimientos de negocios. Transformar el propósito del arte es autoderrotista: una autoderrota urdida dentro de la estructura misma del arte. Sin que importe lo afirmativa, "realista", que pueda ser la obra, el artista le ha dado una forma que no es parte de la realidad que presenta y en la que trabaja. La obra es irreal precisamente en tanto que es arte: la novela no es un relato periodístico, la naturaleza muerta está viva, y aun en el *pop art,* el realista envase de hojalata no está en el supermercado. La Forma misma del arte contradice el esfuerzo de relegar la segregación del arte a una "segunda realidad", su propósito de transladar la verdad de la imaginación productiva dentro de la primera realidad.

[14] *Ibid.,* pp. 188 y ss.

La Forma del arte: una vez más debemos echar una mirada a la tradición filosófica que ha enfocado el análisis del arte apoyándose en el concepto de lo "bello" (pese al hecho de que hay mucho en el arte que obviamente no es bello). Lo bello ha sido interpretado como un "valor" ético y cognoscitivo: el *kalokagathon;* lo bello como apariencia sensible de la Idea; el Camino de la Verdad pasa por el reino de lo Bello. ¿Qué se quiere decir con estas metáforas?

La raíz de la estética está en la sensibilidad. Lo que es bello es primero sensible: apela a los sentidos; es placentero, objeto de impulsos no sublimados. Sin embargo, lo bello parece ocupar una posición intermedia entre los objetivos sublimados y los no sublimados. La belleza no es un elemento esencial, "orgánico", del objeto sexual inmediato (¡puede incluso coartar el impulso no sublimado!), mientras que, en el otro extremo, un teorema matemático puede ser llamado "bello" sólo en un sentido figurado, altamente abstracto. Según parece, las varias connotaciones de la belleza convergen en la idea de *Forma.*

En la Forma estética, el contenido (material) se reúne, define y arregla para obtener una condición en la que las fuerzas inmediatas, no dominadas de la materia, del "material", sean dominadas, "ordenadas". La Forma es la negación, el dominio del desorden, de la violencia, del sufrimiento, incluso cuando presenta desorden, violencia, sufrimiento. Este triunfo del arte se logra sometiendo el contenido al orden estético, que es autónomo en sus exigencias. La obra de arte delinea sus propios límites y fines, es *sinngebend* al relacionar los elementos entre sí de acuerdo con su propia ley: la "forma" de la tragedia, la novela, la sonata, el cuadro... El contenido es, por tanto, transformado: obtiene un significado (sentido) que trasciende los elementos del contenido, y este orden trascendente es la apariencia de lo bello como la verdad del arte. La manera como la tragedia narra el destino de Edipo y la ciudad, como ordena la secuencia

de sucesos, da palabra a lo no dicho y a lo que no se puede decir —la "Forma" de la tragedia concluye el horror con el fin de la obra: pone un freno a la destrucción, hace ver al ciego, hace tolerable y comprensible lo intolerable, subordina lo equivocado, lo contingente, lo malo, a la "justicia poética". La frase es indicativa de la ambivalencia interna del arte: enjuiciar aquello que es, y "cancelar" el enjuiciamiento en la forma estética, redimiendo el sufrimiento, el crimen. Este poder de "redención", de reconciliación, parece inherente al arte, en virtud de su carácter de arte, por su poder de dar forma.

El poder redentor, reconciliador del arte, se adhiere incluso a las más radicales manifestaciones del arte no ilusorio y del antiarte. Son todavía obras: pinturas, esculturas, composiciones, poemas, y como tales tienen su propia forma y con ella su propio orden, su propio marco (aunque éste puede ser invisible), su propio espacio, su propio principio y su propio final. La necesidad estética del arte supera la terrible necesidad de la realidad, sublima su dolor y su placer; el sufrimiento y la crueldad ciegos de la naturaleza (y de la "naturaleza" del hombre) asumen un sentido y un fin: la "justicia poética". El horror de la crucifixión es purificado por el bello rostro de Jesús que domina la bella composición; el horror de la política, por el bello verso de Racine; el horror de la despedida definitiva, por el *Lied von der Erde.* Y en este universo estético, la alegría y la satisfacción encuentran su lugar adecuado junto al dolor y la muerte: todo está en orden otra vez. La acusación se cancela, e incluso el desafío, el insulto y la burla —la extrema negación artística del arte— sucumben a este orden.

Con esta restauración del orden, la Forma alcanza en verdad una *katharsis;* el terror y el placer de la realidad se purifican. Pero el logro es ilusorio, falso, ficticio: permanece dentro de la dimensión del arte, de la obra de arte; en realidad, el temor y la frustración prosiguen sin mella (como lo hacen, después de la breve *katharsis,* en la psique). Ésta es quizás la más elocuente expresión

de la contradicción, la autoderrota, erigida dentro del arte: la conquista pacificadora de la naturaleza, la transfiguración del objeto, siguen siendo irreales... tal como la revolución en la percepción sigue siendo irreal. Y este carácter vicario del arte ha dado lugar, una y otra vez, a la pregunta sobre la justificación del arte: ¿valía el Partenón los sufrimientos de un solo esclavo? ¿Es posible escribir poesía después de Auschwitz? La pregunta ha obtenido réplica: cuando el horror de la realidad tiende a hacerse total y bloquea la acción política, ¿dónde si no en la imaginación radical, como rechazo de la realidad, puede la rebelión, y sus intransigentes metas, ser recordada? Pero hoy en día, ¿constituyen todavía las imágenes y su realización el ámbito del arte "ilusorio"?

Hemos sugerido la posibilidad histórica de unas condiciones en las que lo estético podría convertirse en un *gesellschaftliche Produktivkraft* y, como tal, llevar al "fin" del arte mediante su realización. Hoy, el esquema de semejantes condiciones sólo aparece en la negatividad de las sociedades industriales avanzadas: sociedades cuyas capacidades desafían a la imaginación. No importa qué sensibilidad el arte pretenda desarrollar, no importa qué Forma pueda querer impartir a las cosas, a la vida; no importa qué visión quiera comunicar: hay un cambio radical de la experiencia dentro de los alcances técnicos de las fuerzas cuya terrible imaginación organiza el mundo de acuerdo con su propia imagen y perpetúa, cada vez más grande y mejor, la mutilada experiencia.

Sin embargo, las fuerzas productivas, encadenadas en la infraestructura de esas sociedades, contrarrestan esta negatividad en aumento. A no dudarlo, las posibilidades libertarias de la tecnología y la ciencia están contenidas efectivamente dentro del marco de la realidad dada: el planeamiento y la manipulación calculados de la conducta humana, la frívola invención del desperdicio y la chatarra lujosa, la experimentación con los límites de resistencia y destrucción, son signos del dominio de la necesidad en provecho de la explotación, signos que

indican, no obstante, progreso en el dominio de la necesidad. Liberada de la servidumbre a la explotación, la imaginación, apoyada por los logros de la ciencia, podría dirigir su poder productivo hacia una reconstrucción radical de la experiencia y del universo de la experiencia. En esta reconstrucción cambiaría el *topos* histórico de lo estético: encontraría expresión en la transformación del *Lebenswelt* —la sociedad como una obra de arte. Esta meta "utópica" depende (como dependió cada etapa en el desarrollo de la libertad) de una revolución en el nivel alcanzable de liberación. En otras palabras: la transformación sólo es concebible como el modo por el cual los hombres libres (o, mejor, los hombres entregados a la acción de liberarse a sí mismos) configuran su vida solidariamente, y construyen un medio ambiente en el que la lucha por la existencia pierde sus aspectos repugnantes y agresivos. La Forma de la libertad no es meramente la autodeterminación y la autorrealización, sino más bien la determinación y realización de metas que engrandecen, protegen y unen la vida sobre la tierra. Y esta autonomía encontraría expresión, no sólo en la modalidad de producción y de relaciones de producción, sino también en las relaciones individuales entre los hombres, en su lenguaje y en su silencio, en sus gestos y sus miradas, en su sensibilidad, en su amor y en su odio. Lo bello sería una cualidad esencial de su libertad.

Pero los que hoy se rebelan contra la cultura establecida también se rebelan contra lo bello en esta cultura, contra sus formas demasiado sublimadas, segregadas, ordenadas, armoniosas. Sus aspiraciones libertarias aparecen como la negación de la cultura tradicional: como una desublimación metódica. Quizás sus ímpetus más fuertes proceden de grupos sociales que hasta ahora han permanecido fuera de todo el campo de la cultura superior, fuera de su magia afirmativa, sublimatoria y justificante: seres humanos que han vivido en la sombra de esta cultura, las víctimas de la estructura del poder que ha sido la base de esta cultura. Ahora oponen a la

"música de las esferas", que era el logro más sublime de esta cultura, su propia música, con todo el desafío, el odio, y la alegría, de unas víctimas rebeldes que definen su propia humanidad contra las definiciones de los amos. La música negra, al invadir la cultura blanca, es la aterradora realización de *"O Freunde, nicht diese Töne!"*: ahora el rechazo golpea al coro que canta la Oda a la Alegría, la canción que es invalidada en la cultura que la canta. El *Doctor Faustus,* de Thomas Mann, lo sabe: "Quiero revocar la Novena Sinfonía." En el subversivo, disonante, quejumbroso y gritón ritmo, nacido en el "continente negro" y en el "recóndito sur" de la esclavitud y la privación, los oprimidos revocan la Novena Sinfonía y dan al arte una forma sensual, desublimada, de atemorizadora inmediatez, conmoviendo, electrizando el cuerpo y el alma materializada en el cuerpo. La música negra es originalmente música de los oprimidos, que ilumina la medida en que la alta cultura y sus sublimes sublimaciones, su belleza, tienen una base clasista. La afinidad entre la música negra (y su desenvolvimiento vanguardista por los blancos) y la rebelión política contra la "sociedad opulenta" es un testimonio de la creciente desublimación de la cultura.

Se trata todavía de la negación simple, elemental, la antítesis: postura de negación inmediata. Esta desublimación deja detrás, sin dominarlos, el arte ilusorio, la cultura tradicional: su verdad y sus aspiraciones siguen siendo válidas —próximas y paralelas a la rebelión dentro de la misma sociedad dada. La música, la literatura, el arte rebeldes resultan así fácilmente absorbidos y configurados por el mercado; se hacen inofensivos. Para consumarse ellos mismos, tendrían que abandonar el atractivo directo, la cruda inmediatez de su presentación, que invoca, en la protesta, el universo familiar de la política y los negocios, y con él la inevitable familiaridad con la frustración y la liberación temporal de la frustración. ¿No era precisamente la ruptura con esta familiaridad el objetivo metódico del arte radical? La anulación del Efecto

de Distanciamiento (que, en medida considerable, funcionaba también en el gran arte ilusorio) derrota al radicalismo del arte de hoy. Así, el *living theater* (el teatro "vivo") se hunde en el mismo grado en que está vivo, en que nos identificamos inmediatamente con los actores, experimentamos nuestras consabidas simpatías, empatías, antipatías. El teatro no trasciende esta familiaridad, este *déjà vu*; antes bien, la fortalece. Igual que en los "happenings" cada vez más organizados, en el cada vez más comerciable pop art, esta *atmósfera* crea una engañosa "comunidad" dentro de la sociedad.

La conquista de esta familiaridad inmediata, las "mediaciones" que harían de las diversas formas del arte rebelde una fuerza liberadora en la escala social (esto es, una fuerza subversiva), están todavía por alcanzar. Radicarían en modalidades de trabajo y placer, de pensamiento y conducta, en una tecnología y en un medio ambiente natural, que expresen el ethos estético del socialismo. Entonces, el arte habrá perdido quizás su privilegiado, y segregado, dominio sobre la imaginación, lo bello, el ensueño. Éste puede ser el futuro, pero el futuro se incrusta en el presente: en su negatividad, el arte desublimador y el antiarte de hoy "anticipan" una etapa en la que la aptitud de la sociedad para producir podrá matrimoniarse con la capacidad creadora del arte, y la construcción del mundo del arte estará emparentada con la reconstrucción del mundo real: unión de arte liberador y tecnología liberadora.[15] En virtud de esta anticipación, la desordenada, incivil, burlona desublimación artística de la cultura constituye un elemento esencial de la política radical: de las fuerzas subversivas en transición.

[15] Una visión utópica por cierto, pero lo suficientemente realista para animar a los estudiantes militantes de la École des Beaux Arts en su acción de mayo de 1968: ellos reclamaban un desarrollo de la conciencia que guiara la "actividad creadora inmanente en cada individuo", de modo que la "obra de arte" y "el artista" fueran meros "momentos en esta actividad": momentos que se hallan paralizados en todo "sistema social que hace de la obra o del hombre un monumento". (*Quelle Université? Quelle Société? loc. cit.*, p. 123).

III. *Las fuerzas subversivas en transición*

La noción de "forma estética" como la Forma de una sociedad libre significaría por cierto invertir el desarrollo del socialismo de científico a utópico, a no ser que podamos señalar determinadas tendencias en la infraestructura de la sociedad industrial avanzada capaces de dar a esta noción un contenido realista. Nos hemos referido repetidamente a semejantes tendencias: primero que nada, el creciente carácter tecnológico del proceso de producción, con la disminución de la energía física requerida y su reemplazo por energía mental: la desmaterialización del trabajo. Al mismo tiempo, un sistema de máquinas cada vez más automatizado, ya no usado como sistema de explotación, permitiría ese "distanciamiento" del trabajador respecto a los instrumentos de producción, que Marx previó al final del capitalismo: los trabajadores dejarían de ser los "agentes principales" de la producción material y se convertirían en sus "supervisores y reguladores": la aparición de un sujeto libre dentro del reino de la necesidad. Ya desde ahora, los logros de la ciencia y la tecnología permiten el juego de la imaginación productiva: la experimentación con las posibilidades de forma y materia hasta la fecha apresadas en la densidad de la naturaleza sin dominar; la transformación técnica de la naturaleza tiende a hacer las cosas más ligeras, sencillas, bonitas —el debilitamiento de la reificación. Lo material se vuelve cada vez más susceptible a las formas estéticas, lo cual eleva su valor de cambio (los artísticos y modernistas bancos, despachos, cocinas, etc.). Y dentro del marco del capitalismo, el enorme crecimiento de la productividad del trabajo refuerza la producción,

siempre en aumento, de "lujos": el derroche en la industria de armamentos, y en el comercio los adminículos, utensilios, accesorios, símbolos de posición social.

Esta misma tendencia de la producción y el consumo, que contribuye a la abundancia y la atracción del capitalismo avanzado, contribuye asimismo a la perpetuación de la lucha por la existencia, a la necesidad cada vez mayor de producir y consumir lo que no es necesario: el crecimiento del llamado "ingreso discrecional" en los Estados Unidos indica la medida en que el ingreso ganado se gasta en necesidades diversas de las "básicas". Los antiguos lujos se convierten en necesidades elementales, desarrollo normal que, bajo el capitalismo empresarial, amplía el competitivo negocio de vivir, orientándolo hacia necesidades y satisfacciones recién creadas. La fantástica confección de toda clase de cosas y servicios desafía la imaginación, al tiempo que la restringe y distorsiona impartiéndole la forma de mercancía, a través de la cual la producción capitalista incrementa su señorío sobre la existencia humana. Y con todo, precisamente a través de la difusión de esta forma de mercancía, la moralidad social represiva que sostiene al sistema está siendo minada. La obvia contradicción entre las posibilidades liberadoras de la transformación tecnológica del mundo, la vida ligera y despreocupada, por una parte, y la intensificación de la lucha por la existencia, por otra, genera entre la población subyacente esa difusa agresividad que, a menos de ser dirigida hacia el odio y la lucha contra el supuesto enemigo nacional, se vuelve contra cualquier objetivo a la mano: blanco o negro, nativo o extranjero, judío o cristiano, rico o pobre. Ésta es la agresividad de aquellos con la experiencia mutilada, con la falsa conciencia y las falsas necesidades, de las víctimas de la represión que, para vivir, dependen de la sociedad represiva y reprimen la alternativa. Su violencia es la del orden establecido y adopta como blancos aquellas figuras que, con razón o sin ella, parecen ser diferentes, y representar una alternativa.

Pero mientras la imagen del potencial libertario de la sociedad industrial avanzada es reprimida (y odiada) por los administradores de la represión y sus consumidores, aquélla motiva la oposición radical y le confiere su carácter extraño y heterodoxo. Muy diferente de la revolución en anteriores etapas de la historia, esta oposición se dirige contra la totalidad de una sociedad próspera y que funciona bien; es una protesta contra su Forma: la forma-mercancía de hombres y cosas, contra la imposición de falsos valores y de una falsa moralidad. Esta nueva conciencia y la rebelión de los instintos aíslan tal oposición respecto de las masas y de la mayor parte de las organizaciones obreras, la mayoría integrada, y propician la concentración de la política radical en minorías activas, principalmente entre la joven *intelligentsia* de clase media y entre los habitantes de los ghettos. Aquí, antes que toda estrategia y organización política, la liberación se transforma en una necesidad vital, "biológica".

Por supuesto, no tiene sentido decir que la oposición de clase media está reemplazando al proletariado como clase revolucionaria, y que el *Lumpenproletariat* se está convirtiendo en una fuerza política radical. Lo que sucede es que se están formando grupos todavía relativamente pequeños y débilmente organizados (a menudo desorganizados), los cuales, en virtud de su conciencia y sus necesidades, actúan como catalizadores potenciales de la rebelión dentro de las mayorías a las que, por su origen de clase, pertenecen. En este sentido, la *intelligentsia* militante sí ha roto sus vínculos en las clases medias, y los habitantes de los ghettos los han roto también con la clase trabajadora organizada. Pero esto no quiere decir que piensen y actúen en el vacío: su conciencia y sus metas los hacen representativos del muy real interés común de los oprimidos. Al ir contra el mandato de clase y los intereses nacionales que suprimen este interés común, la revuelta contra las viejas sociedades es auténticamente internacional: es la emergencia de una nueva, espontánea solidaridad. Esta lucha es un grito lejano del ideal del

humanismo y la *humanitas;* es la lucha por la vida —por una vida llevada no como amos ni como esclavos, sino como hombres y mujeres.

Para la teoría marxiana, la localización (o más bien, la contracción) de la oposición en ciertos estratos de la clase media y en la población de los ghettos representa un intolerable desvío —como también el énfasis en las necesidades biológicas y estéticas: un regreso a la ideología burguesa o, lo que es peor, a la aristocrática. Pero, en los países avanzados monopolistas-capitalistas, el desplazamiento de la oposición (de las clases trabajadoras industriales organizadas a minorías militantes) está causado por el desarrollo interno de la sociedad; y la "desviación" teórica sólo refleja ese desarrollo. Lo que parece un fenómeno superficial indica tendencias básicas que sugieren no sólo diferentes prospectos de cambio, sino también una profundidad y amplitud del cambio que van mucho más allá de las expectativas de la teoría socialista tradicional. Bajo este aspecto, el desplazamiento de las fuerzas negadoras fuera de su base tradicional entre la población subyacente, más que un signo de la debilidad de la oposición contra el poder integrador del capitalismo avanzado, puede muy bien resultar la lenta formación de una nueva base, que lleve a primer plano al nuevo Sujeto histórico del cambio, que responda a las nuevas condiciones objetivas, con necesidades y aspiraciones cualitativamente diferentes. Y sobre esta base (probablemente intermitente y preliminar) toman forma metas y estrategias que reexaminan el concepto de transformación democrática-parlamentaria así como el de transformación revolucionaria.

Las modificaciones en la estructura del capitalismo alternan las bases para el desarrollo y la organización de fuerzas potencialmente revolucionarias. Donde las clases trabajadoras tradicionales dejan de ser los "enterradores" del capitalismo, esta función permanece, como quien dice, suspendida, y los esfuerzos políticos hacia el cambio siguen siendo "tentativos", preparatorios en un sentido

no sólo temporal, sino también estructural. Esto significa que los "destinatarios" tanto como las metas y ocasiones inmediatas de acción serán determinados por la cambiante situación más que por una estrategia teóricamente bien fundada y elaborada. Este determinismo —consecuencia directa de la fuerza del sistema y de la dispersión de la oposición—, también implica un desplazamiento del énfasis hacia "factores subjetivos": el desarrollo de la conciencia y de las necesidades adquiere capital importancia. Bajo una administración e introyección capitalista total, la determinación social de la conciencia resulta prácticamente completa e inmediata: implantación directa de la segunda dentro de la primera. Y en estas circunstancias, el cambio radical en la conciencia es el *principio*, el *primer paso*, en el cambio de la existencia social; la aparición del nuevo Sujeto. Históricamente, es otra vez el periodo de ilustración que precede al cambio material —un periodo de educación, pero de educación que se convierte en *praxis:* demostración, confrontación, rebelión.

La transformación radical de un sistema social depende todavía de la clase que constituye la base humana del proceso de producción. En los países capitalistas avanzados, ésta es la clase trabajadora industrial. Los cambios en la composición de esta clase y el grado de su integración al sistema alteran, no el potencial, sino el real papel político del sector obrero. Clase revolucionaria "en sí" pero no "para sí", objetiva pero no subjetivamente, su radicalización dependerá de catalizadores fuera de sus filas. El desarrollo de una conciencia política radical en las masas sólo es concebible en el momento —si éste llega— en que la estabilidad económica y la cohesión social del sistema empiezan a debilitarse. Preparar el terreno para este desarrollo era el papel tradicional del partido marxista-leninista. El poder estabilizador e integrador del capitalismo avanzado y los requerimientos de la "coexistencia pacífica" obligaron a este partido a "parlamentarizarse" a sí mismo, a integrarse al proceso

"democrático-burgués", y a concentrarse en demandas de orden económico, inhibiendo, por tanto, en vez de promover, el crecimiento de una conciencia política radical. Donde esta última logró irrumpir en el partido y el aparato de los sindicatos, sucedió bajo el impacto de fuerzas "ajenas" —principalmente de entre la *intelligentsia*—: el aparato del partido sólo las siguió cuando el movimiento ganó fuerzas, y con el objeto de recuperar el control sobre él.

Independientemente de lo racional que pueda ser esta estrategia, y de lo sensato que sea el desesperado esfuerzo por mantener la fuerza ante el sostenido poder del gran capitalismo, la estrategia confirma la "pasividad" de las clases trabajadoras industriales, en la medida de su integración; atestigua los hechos que la teoría oficial niega tan vehementemente. Bajo las condiciones de la integración, la nueva conciencia política de la necesidad vital de un cambio radical aparece en grupos sociales que, sobre bases objetivas, están (relativamente) libres de los intereses y aspiraciones conservadoras e integradoras, libres para la radical transvaluación de los valores. Sin perder su papel histórico como la fuerza fundamental de transformación, la clase trabajadora, en el periodo de estabilización, asume una función estabilizadora, conservadora; y los catalizadores de la transformación operan "desde afuera".

Esta tendencia se fortalece por la cambiante composición de la clase trabajadora. La proporción cada vez más baja de trabajadores "obreros", el número e importancia cada vez más altos de empleados, técnicos, ingenieros y especialistas, divide la clase. Esto significa que precisamente aquellos estratos de la clase trabajadora que llevaban, y llevan todavía, la marca de la explotación en bruto desempeñarán una función gradualmente decreciente en el proceso de producción. La *intelligentsia* adquiere un papel cada vez más decisivo en este proceso —una *intelligentsia* instrumentalista, pero *intelligentsia* de todos modos. Esa "nueva clase trabajadora", debido

a su posición, podría trastornar, reorganizar y redirigir el modo y las relaciones de producción. Sin embargo, no tiene ni el interés ni la necesidad vital de hacerlo: está bien integrada y bien gratificada.[1] Sin duda, la competencia monopolista y la carrera para intensificar la productividad del trabajo puede sancionar cambios tecnológicos capaces de llegar a un conflicto con las tácticas y formas aún prevalecientes en la empresa capitalista privada, y estos cambios pueden entonces conducir a una *reorganización tecnocrática* de amplios sectores de la sociedad (aun de su cultura e ideología). Pero no está claro por qué llevarían a una abolición del sistema capilista, de la subyugación de la población subyacente al aparato de producción lucrativa para intereses particulares. Tal cambio cualitativo presupondría el control y la redirección del aparato productivo por grupos con necesidades y metas muy diferentes de aquellas de los tecnócratas.[2] La tecnocracia, no importa cuál sea su "pureza", sostiene y afina el continuum de dominación. Este lazo fatal sólo puede ser cortado por una revolución que haga que la tecnología y la técnica sirvan las necesidades y metas de hombres libres: en este sentido, y sólo en este sentido, sería una revolución contra la tecnocracia.

Tal revolución no está en la agenda. En el campo del capitalismo de las grandes empresas, los dos factores históricos de la transformación, el subjetivo y el objetivo,

[1] El 15 de junio de 1967, *The New York Times* publicó, bajo el encabezado "Tanques pensantes: La investigación aplicada sobre bases no lucrativas está obteniendo magníficos resultados", un artículo acerca del Instituto de Illinois del Instituto de Investigación Tecnológica (sic), que maneja 29 millones de dólares al año. A uno "de los cientos de ingenieros" entrevistados por el articulista se atribuyen las frases siguientes: "Hay una tremenda cantidad de posibilidades propagandísticas en este trabajo... Mi verdadero amor son las estructuras de peso mínimo... pero estoy dispuesto a trabajar en estructuras de costo mínimo o en cómo matar mejor a los rusos, porque la organización sobrevive haciendo investigaciones que sean vendibles" Esta declaración, inapreciable en sí misma y un verdadero tesoro para el análisis del lenguaje (obsérvese la facilidad para unir "amor", "matar", "investigación" y "vendible") expresa la conciencia (y lo inconsciente) de por lo menos uno de estos "tecnócratas". ¿Revolucionarios potenciales?

[2] La existencia de semejantes grupos entre el personal técnico altamente calificado fue demostrada durante la rebelión de mayo-junio en Francia.

no coinciden: prevalecen en grupos diferentes e incluso antagónicos. El factor objetivo, es decir, la base humana del proceso de producción que reproduce a la sociedad establecida, existe en la clase trabajadora industrial, fuente y reserva humanas de la explotación; el factor subjetivo, es decir, la conciencia política, existe entre la joven *intelligentsia* no conformista; y la necesidad vital del cambio constituye la vida misma de los habitantes de los ghettos, y de las secciones "subprivilegiadas" de las clases trabajadoras en los países capitalistas atrasados. Los dos factores históricos sí coinciden en vastas áreas del Tercer Mundo, en donde los Frentes de Liberación Nacional y las guerrillas luchan con el apoyo y la participación de la clase que es la base del proceso de producción, a saber, el proletariado predominantemente agrario y el incipiente proletariado industrial.

La constelación que prevalece en las metrópolis del capitalismo, o sea, la necesidad objetiva de un cambio radical, y la parálisis de las masas, parece típica de una situación no revolucionaria, pero prerrevolucionaria. La transición de la primera a la segunda presupone un debilitamiento crítico de la economía global del capitalismo, y la intensificación y extensión de la labor política: una ilustración radical. Es precisamente el carácter preparatorio de esta labor el que le da su significación histórica: desarrollar, en los explotados, la conciencia (y el inconsciente) que aflojaría la presión de esclavizadoras necesidades sobre su existencia —las necesidades que perpetúan su dependencia del sistema de explotación. Sin esta ruptura, que sólo puede ser el resultado de una educación política en acción, aun la más elemental, la más inmediata fuerza de la rebelión, puede ser derrotada, o convertirse en la base masiva de la contrarrevolución.

La población de los ghettos de los Estados Unidos constituye semejante fuerza. Confinada a pequeñas áreas para vivir y morir, puede ser organizada y dirigida más fácilmente. Es más, localizados en las ciudades medulares del país, los ghettos forman centros geográficos natu-

rales desde los cuales la lucha puede ser dirigida contra objetivos de vital importancia económica y política; en este respecto, los ghettos pueden compararse con los *faubourgs* de París en el siglo XVIII, y su ubicación favorece levantamientos expansivos "contagiosos". La privación cruel e indiferente se está enfrentando ahora con una resistencia cada vez mayor; pero su carácter, apolítico como es todavía en su mayor parte, facilita la supresión y la dispersión. El conflicto racial separa todavía a los ghettos de los aliados de afuera. Aunque es verdad que el hombre blanco es culpable, también es verdad que los hombres blancos son rebeldes y radicales. Sin embargo, el hecho es que el imperialismo monopolista da validez a las tesis racistas: todavía sujeta a más y más poblaciones no blancas al poder brutal de sus bombas, sus venenos y sus dineros, haciendo así partícipe y beneficiaria del crimen global incluso a la explotada población blanca en las metrópolis. Los conflictos de clase están siendo aplastados o desplazados por los conflictos de raza: el color de la piel determina fronteras que se vuelven realidades políticas y económicas —un desarrollo enraizado en la dinámica del imperialismo tardío y en su lucha por encontrar nuevos métodos de colonización interna y externa.

El poder de largo alcance de la rebelión negra se ve amenazado además por la profunda división en esta clase (el despuntar de una burguesía negra) y por su función social marginal (en términos del sistema capitalista). La mayoría de la población negra no ocupa una posición decisiva en el proceso de producción, y las organizaciones de obreros blancos no se han preocupado precisamente por cambiar esta situación. En los cínicos términos del sistema, una gran parte de esta población es "eliminable", es decir, no aporta ninguna contribución esencial a la productividad del sistema. Consecuentemente, los poderes existentes pueden no vacilar en la aplicación de medidas extremas de supresión si el movimiento llega a ser peligroso. El hecho es que, actualmente, en los

Estados Unidos, la población negra aparece como la "más natural" fuerza de rebelión.

Su lejanía de la joven oposición de clase media es diametral en todos aspectos. El terreno común, el rechazo total de la sociedad existente, de todo su sistema de valores, se ve oscurecido por la obvia diferencia de clases; así como, dentro de la población blanca, la comunidad de "interés real" entre los estudiantes y los trabajadores se ve viciada por el conflicto de clases. Sin embargo, esta comunidad sí se consumó en gran medida, en el curso de la acción política durante la rebelión de mayo en Francia —contra la implícita prohibición por parte del Partido Comunista y la CGT (*Confédération Générale du Travail*)—, y la acción común no fue iniciada por los trabajadores sino por los estudiantes. Este hecho puede indicar la profundidad y la unidad de la oposición a través y por debajo de los conflictos de clase. Con respecto al movimiento estudiantil, una inclinación básica en la propia estructura de la sociedad industrial avanzada favorece el desarrollo gradual de dicha comunidad de intereses. El proceso a largo plazo que, en vastas áreas de la producción material, tiende a reemplazar el pesado trabajo físico por energía mental, técnica, hace aumentar la necesidad social de trabajadores inteligentes, preparados científicamente; una parte considerable de la población estudiantil es clase trabajadora en potencia —una "nueva clase trabajadora"—, no sólo no eliminable, sino vital para el crecimiento de la sociedad existente. La rebelión de los estudiantes hiere a esta sociedad en un punto vulnerable; por consiguiente, la reacción es enconada y violenta.

El "movimiento estudiantil"... la denominación misma es ya ideológica y despectiva: oculta el hecho de que secciones bastante importantes de la *intelligentsia* adulta y de la población no estudiantil participan activamente en el movimiento. Éste proclama muy diversas metas y aspiraciones; las demandas generales de reformas educativas sólo son la expresión inmediata de más amplias y

fundamentales aspiraciones. La diferencia más decisiva aparece entre la oposición en los países socialistas y la de los países capitalistas. La primera acepta la estructura socialista de la sociedad, pero protesta contra el régimen represivo autoritario de la burocracia del estado y del partido; mientras que, en los países capitalistas, la parte militante (y aparentemente creciente) del movimiento es anticapitalista: socialista o anarquista. Igualmente, dentro de la órbita capitalista, la rebelión contra las dictaduras fascistas y militares (en España y los países latinoamericanos) tiene una estrategia y unas metas diferentes de las de la rebelión en los países democráticos. Y uno no debería jamás olvidar la rebelión estudiantil que sirvió de instrumento en la perpetración del más despreciable crimen en masa del mundo contemporáneo: la matanza de cientos de miles de "comunistas" en Indonesia. El crimen no ha recibido castigo todavía; es la única, horrible, excepción a la libertaria y liberadora función del activismo político estudiantil.

En los *países fascistas y semifascistas*, los estudiantes militantes (una minoría de los estudiantes en dondequiera) encuentran apoyo en el proletariado industrial y agrario; en Francia e Italia han sido capaces de lograr una precaria (¡y fugaz!) ayuda por parte de los poderosos partidos y sindicatos de izquierda; en Alemania Occidental y en Estados Unidos se topan con la vociferente y a menudo violenta hostilidad del "pueblo" y de las organizaciones obreras. Revolucionario en su teoría, en sus instintos, y en sus metas finales, el movimiento estudiantil no es una fuerza revolucionaria, quizás ni siquiera una vanguardia en tanto que no hay masas capaces y deseosas de seguirlo, pero es el fermento de esperanza en las superpoderosas y sofocantes metrópolis capitalistas: confirma la verdad de la alternativa —la auténtica necesidad y la auténtica posibilidad de una sociedad libre. Sin duda, se encuentran allí los meros revoltosos y los no comprometidos, los escapistas de todos los tipos de misticismo, los tontos de buena y de mala fe, y

aquellos a quienes no importa lo que suceda; y hay "happenings" e inconformidades auténticos, así como los hay organizados.

Naturalmente, el comercio ha invadido esta rebelión y ha hecho de ella un negocio, pero a pesar de todo es un negocio serio. Lo que importa no es la más o menos interesante psicología de los participantes ni las a menudo insólitas formas de la protesta (que con frecuencia hacen transparentes, con mayor eficacia que la más grave de las argumentaciones, la absurda razonabilidad del orden establecido, y las imágenes antiheroicas, sensuales, de la alternativa), sino aquello contra lo cual se dirige la protesta. Las demandas de una reforma estructural del sistema educativo (suficientemente urgentes por sí mismas; ya volveremos a considerarlas más adelante) pretenden contrarrestar la engañosa neutralidad y la enseñanza a menudo simplemente apologética, y dotar al estudiante de los instrumentos conceptuales para realizar una crítica sólida y a fondo de la cultura material e intelectual. Al mismo tiempo, pretenden abolir el carácter clasista de la educación. Estos cambios conducirían a una ampliación y un desarrollo de la conciencia que eliminarían el velo ideológico que oculta los terribles rasgos de la sociedad opulenta.

El desarrollo de una verdadera conciencia sigue constituyendo la función profesional de las universidades. No extraña, entonces, que la oposición estudiantil se tope con el odio, virtualmente patológico por parte de la llamada "comunidad", que incluye amplias secciones de las organizaciones obreras. En el mismo grado en el que la universidad se vuelve dependiente de la benevolencia financiera y política de la comunidad y el gobierno, la lucha por una educación libre y crítica se vuelve una parte vital dentro de la más amplia lucha por el cambio.

Lo que parece una extraña "politización" de la universidad ejercida por alborotadores radicales es hoy (como lo fue tan a menudo en el pasado) la dinámica interna, "lógica" de la educación: conversión del conoci-

miento en realidad, de los valores humanistas en condiciones humanas de vida. Esta dinámica, detenida por el carácter pseudoneutral de la academia, sería, por ejemplo, liberada por la inclusión en los programas de cursos que dieran adecuado tratamiento a los grandes movimientos no conformistas en la civilización y al análisis crítico de las sociedades contemporáneas. Los cimientos para construir el puente entre el "deber ser" y el "ser", entre la teoría y la práctica, se hallan trazados dentro de la teoría misma. El conocimiento es trascendente (respecto al mundo de los objetos, respecto a la realidad) no sólo en un sentido epistemológico, sino sobre todo en cuanto va en contra de las fuerzas represivas de la vida: es político. La denegación del derecho a la actividad política dentro de la universidad perpetúa la separación entre la razón teórica y la práctica y reduce la efectividad y el alcance de la inteligencia. Las demandas educativas impulsan así al movimiento más allá de las universidades, a las calles, los barrios bajos, "la comunidad". Y la fuerza motora es la negativa a crecer, a madurar, a actuar eficaz y "normalmente" en y para una sociedad:

—que obliga a la vasta mayoría de la población a "ganarse" la vida en empleos estúpidos, inhumanos e inecesarios;

—que maneja sus prósperos negocios sobre las espaldas de ghettos, barrios bajos y un colonialismo interno y externo;

—que se halla infestada de violencia y represión, al tiempo que exige obediencia y sumisión a las víctimas de esa violencia y represión;

—que, a fin de mantener la lucrativa productividad de la que depende su jerarquía, utiliza sus vastos recursos orientándolos al despilfarro, la destrucción, y una creación cada vez más metódica de necesidades y satisfacciones conformistas.

En la medida en que la rebelión se dirige contra una sociedad operante, próspera, "democrática", es una rebe-

lión *moral,* contra los valores y metas hipócritas y agresivos, contra la blasfema religión de esa sociedad, contra todo lo que ella toma en serio, contra todo lo que predica mientras viola lo que predica.

El carácter "heterodoxo" de esta oposición, que no tiene la tradicional base clasista, y que es al mismo tiempo una rebelión política, instintiva y moral, configura la estrategia y el alcance de la rebelión. Ésta se extiende a la entera organización de la actual democracia liberal-parlamentaria. En la Nueva Izquierda prevalece una fuerte reacción contra la política tradicional: contra toda la cadena de partidos, comités y grupos de presión en todos los niveles; contra el hecho de trabajar dentro de esta cadena y con sus métodos. Toda esta esfera y atmósfera, con todo su poderío, queda invalidada; nada de lo que cualquiera de esos políticos, voceros o candidatos declara tiene importancia alguna para los rebeldes; éstos no pueden tomarlo en serio, aunque saben muy bien que ello puede significar que serán golpeados, irán a la cárcel, perderán su empleo. No son mártires profesionales: prefieren no ser golpeados, no ir a la cárcel, no perder su trabajo. Pero, para ellos, no es cuestión de elegir: la protesta y el rechazo son parte de su metabolismo y se extienden hasta la estructura del poder como una totalidad. El proceso democrático organizado por esta estructura se halla a tal grado en descrédito que no puede extraerse elemento suyo que no esté contaminado. Es más, servirse de ese proceso canalizaría la energía hacia movimientos de una lentitud de tortuga. Por ejemplo, la actividad electoral con el ánimo de cambiar, significativamente, la composición del Congreso de los Estados Unidos podría tomar unos cien años, a juzgar por el presente compás de progreso, y eso suponiendo que la tarea de radicalización política siga adelante sin ser reprimida. Y la actuación de los tribunales, desde el más bajo hasta el más alto, no mitiga la desconfianza en el edificio democrático-constitucional dado. En estas circunstancias, trabajar por el mejoramiento de la democracia existente

se equipara fácilmente a prolongar de manera indefinida el arribo a la meta de establecer una sociedad libre.

Así, en algunos sectores de la oposición, la protesta radical tiende a hacerse amoral, anarquista, e incluso apolítica. Ésta es otra razón por la que la rebelión toma la forma fantasmal y bufonesca que pone nervioso al orden establecido. Ante la abrumadoramente seria totalidad de la política institucionalizada, la ironía y la provocación burlona se convierten en una necesaria dimensión de la nueva política. El desprecio por el mortecino *esprit de sérieux* que permea los discursos y actos de los políticos profesionales y semiprofesionales aparece como un desprecio por los valores que ellos profesan al tiempo que los destruyen. Los rebeldes reviven la desesperada risa y la cínica bravata del necio como medios para desenmascarar los actos de los circunspectos que lo gobiernan todo.

Esta enajenación de la oposición radical respecto del proceso e instituciones de la democracia existente nos sugiere un reexamen a fondo de la democracia (la democracia "burguesa", el gobierno representativo) y de su papel en el tránsito del capitalismo al socialismo o, hablando en general, de una sociedad sin libertad a una sociedad libre. Comoquiera, la teoría marxiana evalúa positivamente el papel de la democracia burguesa en esta transición —hasta llegar a la etapa de la revolución misma. En virtud de su compromiso (por más limitado que éste sea en la práctica) con los derechos y libertades civiles, la democracia burguesa suministra el ámbito más favorable para el desarrollo y la organización de la discrepancia. Esto es aún verdad, pero las fuerzas que vician los elementos "protectores" dentro de la propia armazón democrática están ganando importancia. La democracia de masas desarrollada por el capitalismo monopolista ha configurado los derechos y libertades que otorga de acuerdo con su imagen y su interés peculiares; la mayoría del pueblo es la mayoría de sus amos; las desviaciones son fácilmente "contenidas", y el poder

concentrado se permite tolerar (quizás incluso defender) el disentimiento radical siempre y cuando éste cumpla con las reglas y costumbres establecidas (y aun si se aleja un poco de ellas). La oposición es absorbida así por el mismo mundo al que se opone, y por los mismos mecanismos que permiten su desarrollo y organización; sin una base de masas la oposición se ve frustrada en sus esfuerzos por conseguir esa base de masas. Bajo estas circunstancias, el trabajo de acuerdo con los métodos y reglas de la legalidad democrática parece una entrega a la estructura del poder prevaleciente. Y sin embargo, sería fatal abandonar la defensa de los derechos y las libertades civiles dentro de la armazón establecida. Pero conforme el capitalismo monopolista sea obligado a extender y fortificar su dominio doméstico y en el exterior, *la lucha democrática entrará en creciente conflicto* con las instituciones democráticas existentes: con sus barreras intrínsecas y su dinámica conservadora.

El proceso semidemocrático actúa inevitablemente contra el cambio radical porque produce y sostiene a una mayoría popular cuya opinión es originada por los intereses dominantes en el *statu quo.* Mientras esta condición prevalezca, tiene sentido decir que la voluntad popular siempre se equivoca; se equivoca en tanto que contrarresta objetivamente la posible conversión de la sociedad a formas de vida más humanas. Sin duda, el método de persuasión se halla aún abierto a la minoría, pero se ve fatalmente reducido por el hecho de que la minoría izquierdista no posee los enormes fondos que se requieren para tener equitativo acceso a los grandes medios de comunicación que hablan día y noche en favor de los intereses dominantes —con esos edificantes interludios en favor de la oposición, que alimentan la ilusoria creencia de que prevalecen la igualdad y el trato justo. Con todo, sin el continuo esfuerzo de persuasión, sin el intento de reducir, uno por uno, a la mayoría hostil, las posibilidades de la oposición serían aún más oscuras de lo que son.

Dialéctica de la democracia: si democracia significa autogobierno del pueblo libre, con justicia para todos, la realización de la democracia presupondría entonces la abolición de la pseudodemocracia existente. En la dinámica del capitalismo empresarial, la lucha por la democracia tiende así a asumir formas antidemocráticas, y en la medida en que las decisiones democráticas sean tomadas en "parlamentos" en todos los niveles, la oposición tenderá a volverse extraparlamentaria. El movimiento dirigido a extender los derechos y libertades constitucionalmente profesados a la vida diaria de las minorías oprimidas, incluso el movimiento dirigido a preservar los derechos y libertades existentes, se convertirá en "subversivo" en el grado en que habrá de enfrentar la firme resistencia de la mayoría contra una "exagerada" interpretación y aplicación de la igualdad y la justicia.

Una oposición que se dirige no contra una forma particular de gobierno o contra condiciones particulares dentro de una sociedad, sino contra un sistema social dado como totalidad, no puede permanecer siendo lícito y legal, porque a lo que se opone es a la legalidad establecida y a la ley establecida. El hecho de que el proceso democrático permite la reparación de las ofensas y los cambios de las leyes y dentro de las leyes, no altera la ilegalidad inherente a una oposición a una democracia institucionalizada que detiene el proceso de cambio en el punto en que aquél destruiría el sistema existente. En virtud de este intrínseco estabilizador o "regulador", la democracia capitalista de masas es quizás, en un grado más alto que cualquier otra forma de gobierno o de sociedad, un sistema que se perpetúa a sí mismo; y mientras más ocurre así, más se afirma, ya no sobre la miseria y el terror, sino sobre la eficacia y la salud, y sobre la voluntad mayoritaria de la población subyacente y administrada. Esta nueva situación tiene una relación directa con la clásica pregunta acerca del derecho a la resistencia. ¿Podemos decir que es el sistema establecido, antes que la resistencia a él, el que necesita justificación? Ésta

parece ser la implicación de las teorías del contrato social que consideran disuelta a la sociedad civil cuando, en su forma existente, ya no llena las funciones para las que fue erigida, esto es, como un sistema de represión socialmente necesaria y productiva. Teóricamente, estas funciones fueron determinadas por los filósofos: las mentes realistas definieron el "fin del gobierno" como la protección de la propiedad, el intercambio y el comercio; las idealistas hablaron de la realización de la Razón, la Justicia y la Libertad (sin descuidar enteramente, o siquiera minimizar, los aspectos más materiales y económicos). En ambas escuelas, el juicio sobre si el gobierno cumplía de verdad estos "fines", y el criterio para emitir ese juicio, se limitaron por lo general a la nación-estado (o tipo de nación-estado) particular que el respectivo filósofo tenía en mente: el que la seguridad, crecimiento y libertad de esa nación-estado implicaran la inseguridad, destrucción u opresión de otro, no invalidaba la definición, ni ningún gobierno establecido declinó sus pretensiones de autoridad cuando la protección de la propiedad y la realización de la razón dejaba a grandes partes de la población en la pobreza y la servidumbre.

En el periodo contemporáneo, las preguntas relativas al "fin del gobierno" han cesado. Parece ser que el funcionamiento continuado de la sociedad es *suficiente* justificación para su legalidad y sus pretensiones de autoridad, y el "funcionamiento" parece definido más bien negativamente, como ausencia de guerra civil, desorden masivo, colapso económico. Por lo demás, todo vale: dictadura militar, plutocracia, gobierno por parte de pandillas y negociantes sucios. El genocidio, los crímenes de guerra, los crímenes contra la humanidad no constituyen argumentos efectivos contra un gobierno que protege la propiedad, el intercambio y el comercio domésticos mientras perpetra su destructiva política en el exterior. Y en realidad, no existe ninguna ley que pueda privar a un gobierno constitucional de su legitimidad y legalidad. Pero esto significa

que no hay ninguna ley (aplicable) fuera de aquella que sirve al *statu quo*, y que quienes rechazan semejante servidumbre están *eo ipso* fuera del campo de la ley, aun antes de encontrarse de hecho en conflicto con la ley.

La situación es absurda: la democracia establecida depara todavía la única estructura legítima para el cambio y debe por tanto ser defendida contra todo intento de la Derecha y el Centro por restringir esta estructura; pero, al mismo tiempo, la preservación de la democracia establecida preserva el *statu quo* y la contención del cambio. Otro aspecto con la misma ambigüedad: el cambio radical depende de una base de masas, pero cada paso en la lucha por lograr ese cambio aísla de las masas a la oposición y provoca una represión intensificada: la movilización de la violencia institucionalizada en contra de la oposición, disminuyendo así aún más las posibilidades del cambio radical. Después del triunfo electoral de la reacción sobre la Izquierda poco después de la rebelión de los estudiantes franceses, *L'Humanité* escribió (según *The Los Angeles Times* del 25 de junio de 1968): "cada barricada, cada automóvil quemado le dieron decenas de miles de votos al partido degolista". Esto es perfectamente cierto, tan perfectamente cierto como el corolario de que sin las barricadas y los automóviles quemados los poderes gobernantes estarían más seguros y serían más fuertes, y una vez absorbida y restringida la oposición por el juego parlamentario, castrarían y pacificarían más aún a las masas de las que depende el cambio. ¿Cuál es la conclusión? La oposición radical enfrenta inevitablemente la derrota en su acción directa, extraparlamentaria, de desobediencia incivil, y hay situaciones en las que debe aceptar el riesgo de esta derrota —si, al hacerlo, es capaz de consolidar su fuerza y denunciar el carácter destructivo de la obediencia civil a un régimen reaccionario.

Porque es precisamente la función objetiva, histórica, del sistema democrático del capitalismo empresarial el usar la Ley y el Orden del liberalismo burgués como una fuerza contrarrevolucionaria, imponiendo así en la oposi-

ción radical la necesidad de la acción directa y la desobediencia incivil, al tiempo que enfrenta a la oposición con su fuerza ampliamente superior. Bajo estas circunstancias, la acción directa y la desobediencia incivil se convierten para los rebeldes en parte integral de la transformación de la democracia indirecta del capitalismo empresarial en una democracia directa[3] en la que las elecciones y la representación ya no sirvan como instituciones de dominación. Ya que va contra la dominación, la acción directa se convierte en un medio de democratización, de cambio incluso dentro del sistema establecido. Todo el poder de éste no pudo silenciar la oposición estudiantil (la más débil y la más difusa de todas las oposiciones históricas) y hay buenas razones para creer que fueron, no la opinión parlamentaria ni las encuestas Gallup, sino más bien los estudiantes y la resistencia, los que impusieron el cambio en la actitud del gobierno acerca de la guerra de Vietnam. Y fue la desobediencia incivil de los estudiantes de París la que de pronto despertó la memoria reprimida de las organizaciones obreras e hizo recordar, por un momento, el poder histórico de la huelga general y la ocupación de las fábricas, de la bandera roja y la Internacional.

La disyuntiva no está entre la evolución democrática y la acción radical, sino entre la racionalización del *statu quo* y el cambio. En tanto que un sistema social reproduce, mediante el adoctrinamiento y la integración, una mayoría conservadora que se autoperpetúa, la mayoría reproduce al sistema mismo: abierto a los cambios dentro, pero no más allá de su marco institucional. Por tanto, la lucha por cambios que trasciendan el sistema se convierte, debido a su propia dinámica, en antidemocrática en los términos del sistema, y su contraviolencia resulta, desde el comienzo, inherente a esta dinámica. Así, el radical es cul-

[3] "Democracia directa": en la moderna sociedad de masas, la democracia, no importa bajo qué forma, no es concebible sin un sistema de representación. La democracia directa garantizaría, en todos los niveles, selección y elección realmente libres de los candidatos, revocabilidad a discreción de los constituyentes, educación e información sin censura. A su vez, tal democracia presupone una educación pareja y universal para la autonomía.

pable —ya sea de rendirse al poder del *statu quo,* o de violar la Ley y el Orden del *statu quo.*

¿Pero quién tiene derecho a nombrarse juez de una sociedad establecida?, ¿quién sino las agencias o agentes legalmente constituidos, y la mayoría del pueblo? Fuera de éstos, sólo podrían ser una *élite* autodesignada, o líderes que se arrogasen tal capacidad de juicio. En realidad, si el dilema fuera entre la democracia y la dictadura (no importa cuán "benévola"), la respuesta no admitiría duda: la democracia es preferible. Sin embargo, esta democracia no existe, y el gobierno lo ejerce de hecho una red de grupos de presión y "máquinas", intereses investidos representados por las instituciones democráticas y que operan sobre y a través de ellas. Estos intereses no derivan del pueblo soberano. La representación lo es de una voluntad conformada por las minorías gobernantes. Por tanto, si la alternativa es el gobierno por una *élite,* ello sólo significaría el reemplazo de la presente *élite* gobernante por otra; y si esta otra fuera la temida *élite* intelectual puede no ser menos apta ni menos amenazadora que la prevaleciente. Es verdad que, inicialmente, tal gobierno no contaría con el apoyo de la mayoría "heredada" del gobierno anterior; pero una vez rota la cadena de los gobiernos anteriores, la mayoría se encontraría en un estado de flujo y, relevada de la administración del pasado, sería libre para juzgar al nuevo gobierno en términos del nuevo interés común. Sin duda, éste nunca ha sido el curso de una revolución, pero también es verdad que nunca antes ha ocurrido una revolución que tuviera a su disposición los logros actuales del proceso productivo y tecnológico. Por supuesto, éstos podrían ser usados eficazmente para imponer otro sistema de controles represivos, pero toda nuestra discusión se basaba en la proposición de que la revolución sería liberadora sólo si fuera llevada a cabo por las fuerzas no represivas que se mueven en la sociedad existente. La proposición no es más —ni menos— que una esperanza. Antes de su realización, en verdad es sólo el individuo, los individuos, los que pueden juzgar, sin

más legitimización que su conciencia y su sentido de equidad. Pero estos individuos son diversos, son más que personas privadas con sus preferencias e intereses contingentes particulares. Su juicio trasciende su subjetividad en la medida en que está basado en pensamiento e información independientes, en un análisis racional y una evaluación de su sociedad. La existencia de una mayoría de individuos capaces de tal racionalidad ha sido el presupuesto en que se ha basado la teoría democrática. Si la mayoría establecida no está compuesta por tales individuos, ella no piensa, ni manifiesta su voluntad, ni actúa como pueblo soberano.

La vieja historia: derecho contra derecho —el derecho positivo, codificado, coercitivo de la sociedad existente contra el derecho a la trascendencia, no coercitivo, y débil que es parte de la existencia del hombre en la historia: el derecho a insistir en el acceso a una humanidad menos comprometida, menos culpable, menos explotada. Los dos derechos estarán en violento conflicto mientras la sociedad establecida dependa, para su funcionamiento, de la explotación y la culpa. La oposición no puede cambiar este orden de cosas con los propios medios que lo protegen y mantienen. Más allá de él, sólo se encuentran el ideal y la ofensa, y aquellos que reclaman, para su acción ofensiva, un derecho, tienen que responder de su acción ante el tribunal de la sociedad existente. Porque ni la conciencia ni el compromiso con un ideal pueden legalizar la subversión de un orden establecido que define el orden, o aun legaliza la perturbación de la paz que es la paz del orden establecido. Sólo a este último corresponde el derecho legal de abrogar la paz y organizar la matanza y la violencia. En el vocabulario establecido, "violencia" es un término que uno no aplica a la acción de la policía, la Guardia Nacional, los jefes policiacos y militares, los infantes de marina, los bombarderos. Las "malas" palabras son un a priori reservado para el Enemigo y su significado se define y valida por las acciones del Enemigo, sin que

importen sus motivaciones ni su meta. Por muy "bueno" que sea el fin, no justifica los medios ilegales.[4]

La proposición "el fin justifica los medios" es, en verdad, como declaración general, intolerable; pero también lo es, como declaración general, su negación. En la práctica política radical, el fin pertenece a un mundo diferente y antagonista del universo establecido del discurso y la conducta. Pero los medios pertenecen a este último y por él son juzgados, en sus propios términos, los términos mismos que el fin invalida. Por ejemplo, supongamos una acción que se propone detener los crímenes contra la humanidad cometidos en nombre del interés nacional preconizado: los medios para alcanzar esta meta son actos de desobediencia civil organizada. De acuerdo con la ley y el orden establecidos, no son los crímenes sino el intento de detenerlos lo que se condena y castiga como un crimen;

[4] Un terrible ejemplo del lenguaje de contrasentido —de la destrucción no sólo del significado de las palabras, sino también de la idea misma de humanidad— nos lo proporciona un reportaje en el *New York Times* (5 de septiembre de 1967) que contiene los siguientes pasajes:

> El Juez de Condado Christ Seraphim estaba sentado con su dorado sabueso, Holly, en el porche de su casa estilo español en una agradable calle del East Side (en Milwaukee) esta tarde, e hizo algunos acerbos comentarios sobre los 1000 manifestantes en pro de los derechos civiles que pasaban gritando ante su jardín frontal...
>
> "*Creo que están perturbando la paz, ¿no es así?* —*preguntó, mirando a* los manifestantes—. Son escandalosos y jactanciosos, ¿no? No puedo gozar de la paz y la tranquilidad de mi casa, una casa por la que he pagado mucho."
>
> Respecto al Reverendo James E. Groppi, el sacerdote católico blanco que encabezaba la marcha, el Juez Seraphim exclamó: "Es un criminal, un criminal convicto, convicto dos veces por un jurado por conducta desordenada."
>
> Los manifestantes se alejaron finalmente fuera del alcance de su odio, y el Juez Seraphim reanudó, con un suspiro de gratitud, su lectura, la "Historia de los Judíos" de Abram Leon Sacher, presidente de la Universidad de Brandeis, pero pronto los manifestantes volvieron a aparecer.
>
> "Esta gente —dijo el Juez Seraphim, refiriéndose ahora al libro— fue cocida en hornos. Pero conservaron su dignidad hasta el fin. No hicieron muchas manifestaciones. Son la gente más respetuosa de la ley en todo el mundo."

El epítome de la Ley y el Orden: los hombres son respetuosos de la ley si van a los hornos y se dejan asar sin "muchas manifestaciones", mientras que los que marchan para protestar y prevenir una posible repetición de los *campos de concentración están "perturbando la paz"* y el "*criminal*" es el sacerdote que encabeza la protesta. El contrasentido triunfa en el nombre mismo del Juez: Christ Seraphim (Cristo Serafín).

así, este intento es juzgado por las normas mismas que la acción denuncia. La sociedad existente define la acción que la trasciende en sus propios términos, los de la sociedad; un procedimiento autojustificante, totalmente legítimo, incluso necesario para esta sociedad: uno de los derechos más efectivos del Soberano es el derecho a establecer definiciones coercitivas de las palabras.[5]

Lingüística política: armadura del orden establecido. Si la oposición radical desarrolla su propio lenguaje, está protestando así espontánea, subconscientemente, contra una de las más efectivas "armas secretas" de la dominación y la difamación. El lenguaje de la Ley y el Orden prevalecientes, validado por los tribunales y la política, no sólo es la voz sino también el hecho de la supresión.[6] Este

[5] "Impugnamos una cultura que da la supremacía al lenguaje hablado. Este lenguaje elaborado por la clase burguesa es un signo de pertenencia a dicha clase. Pero este lenguaje que es producto de una minoría de individuos se impone a todos como el único modo de comunicación valedero... El lenguaje *no es solamente un medio de comunicación, es también, sobre todo,* un modo de aprehensión de la realidad, todo lo formal y todo lo intelectual que puede permitirse una clase desligada por sus privilegios económicos de los conflictos y de las contradicciones de la vida social": (Tomado de *Majuscule,* órgano de enlace de la facultad de Lyon, 29 de mayo de 1968. *Quelle Université? Quelle Société?,* loc. cit., pp. 45-46).

[6] La advertencia de este hecho y de sus implicaciones se encuentra muy *raramente en la prensa respetable. Es una asombrosa excepción un artículo* de David S. Broder en *The Los Angeles Times* del 1º de octubre de 1968. Contiene los pasajes siguientes:

> El despojamiento sistemático del significado y la sustancia propios de las palabras es una forma de subversión no prevista por la ley. Y los políticos no son los únicos culpables. Una nación que se ha ido acostumbrando a oír reportes sobre duras batallas en la "zona desmilitarizada" o sobre personas *que son heridas en una "manifestación no violenta" tenía que hallarse bas*tante adelantada en el camino que lleva hacia la pérdida de la salud mental.
>
> Los excesos retóricos son aceptados como parte de cualquier campaña, pero este año los candidatos han sido excepcionalmente pródigos en el desecho de los recursos del lenguaje. Las palabras "ley" y "orden", y "paz", por ejemplo, son indispensables al vocabulario de los ciudadanos de un país libre. Sin embargo, el significado ha sido extraído de estas palabras conforme se les ha ido añadiendo más altas cargas emocionales...
>
> Pero el experimento norteamericano de autogobierno fue emprendido en *una sociedad en la que se entendían con claridad ciertos conceptos abs*tractos. Si no hubieran sido parte del vocabulario de todo hombre, el sistema de autogobierno no hubiera podido jamás haberse intentado.
>
> Jefferson podía esperar ser comprendido cuando escribió: "Nosotros creemos que estas verdades son por sí mismas evidentes: que todos los hombres

lenguaje no sólo define y condena al Enemigo; asimismo lo *crea*; y esta creación no es el Enemigo tal como es realmente, sino más bien como debe de ser para cumplir su función señalada por el orden establecido. El fin, ahora, sí justifica los medios: hay acciones que dejan de ser crímenes si sirven para preservar y extender el "Mundo Libre". A la inversa, lo que el Enemigo hace es el mal, todo lo que dice es... propaganda. Esta difamación lingüística a priori hirió primero al Enemigo en el exterior: la defensa de su propia tierra, su propia cabaña, su propia vida escueta, es un crimen, el crimen máximo que merece el máximo castigo. Desde mucho antes de que las fuerzas especiales, y no tan especiales, sean físicamente adiestradas para matar, quemar e interrogar, sus mentes y cuerpos han sido ya insensibilizados para ver y oír y oler en el Otro no a un ser humano sino a una bestia; una bestia sujeta, sin embargo, a un castigo exhaustivo. El patrón lingüístico se repite constantemente. En Vietnam "la típica violencia criminal comunista" se perpetra contra las "operaciones estratégicas" norteamericanas; los Rojos tienen la impertinencia de "llevar a cabo ataques alevosos" (por lo visto, deberían anunciarlos antes y llevarlos a cabo en descubierto); están "evadiendo una trampa mortal" (por lo visto, deberían haber caído en ella). El Vietcong ataca los cuarteles norteamericanos "a la sombra de la noche" y mata a muchachos norteamericanos (por lo visto, los norteamericanos sólo atacan a la clara luz del día, no perturban el sueño del enemigo y no matan a muchachos vietnameses). La matanza de cientos de miles de comunistas (en Indonesia) es calificada de "notable"; un "porcentaje de asesinatos" semejante sufrido por el otro lado difícilmente hubiera sido honrado con un adjetivo

son creados iguales; que reciben de su creador ciertos derechos inalienables; que entre estos derechos se encuentran la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad."

Los conceptos en esa declaración no pueden visualizarse; deben ser definidos.

Y cuando las palabras pierden su significado, cuando el medio abate el mensaje, un sistema de gobierno como el nuestro no es ya operable.

como ése. Para los chinos, la presencia de tropas norteamericanas en el Este de Asia es una amenaza a su "ideología"; en cambio, la presencia de tropas chinas en América Central o del Sur presumiblemente sería una amenaza real y no sólo ideológica para los Estados Unidos.

Este universo lingüístico, que incorpora al Enemigo (como *Infrahombre*) en la rutina del lenguaje diario, sólo puede trascenderse mediante la acción. Porque la violencia es parte integral de la estructura misma de esta sociedad: como la agresividad acumulada que conduce el negocio de la vida en todas las ramas del gran capitalismo empresarial, como la agresión legal en las carreteras, y como la agresión nacional en el extranjero, que parece ir haciéndose más brutal conforme mayormente adopta como víctimas a los condenados de la tierra: a aquellos que todavía no han sido civilizados por la capital del Mundo Libre. En la movilización de esta agresividad se activan, para servir a las necesidades económico-políticas del sistema, antiguas fuerzas físicas: el Enemigo está formado por aquellos que son sucios, que están contaminados; son animales más que humanos; son contagiosos (¡la teoría del dominó!) y amenazan al limpio, anestesiado, saludable mundo libre.[7] Deben ser liquidados, expulsados y quemados como el veneno; sus selvas infestadas también deben calcinarse y limpiarse para que sirvan a la libertad y la democracia. El Enemigo tiene ya su "quinta columna" dentro del mundo limpio: los rojillos y los hippies y sus semejantes, con el cabello largo y sus barbas y sus pantalones sucios: aquellos que son promiscuos y se toman libertades que les son negadas a los limpios y ordenados que permanecen limpios y ordenados incluso cuando matan y bombardean y queman. Quizás nunca desde la Edad Media ha hecho erupción la represión acumulada en una escala tan global en forma de agresión organizada contra

[7] Ver "The Americans in Vietnam" (anónimo) en *Alternatives*, Universidad de California, San Diego, otoño de 1966; originalmente publicado en alemán en *Das Argument*, No. 36, Berlín, 1966; en francés en *Les Temps Modernes*, enero de 1966.

quienes están fuera del sistema represivo —contra los "extraños", dentro y fuera del sistema.

Ante la amplitud y la intensidad de esta agresión sancionada, la tradicional distinción entre la violencia legítima y la ilegítima se hace problemática. Si la violencia legítima incluye, dentro de la rutina diaria de "pacificación" y "liberación", el bombardeo, el envenenamiento, el incendio, todo ello al por mayor, las acciones de la oposición radical, no importa cuán ilegítimas sean, difícilmente pueden ser designadas por el mismo nombre: violencia. ¿Puede haber alguna comparación significativa, en magnitud y criminalidad, entre los actos ilegales cometidos por los rebeldes en los ghettos, en las universidades, en las calles de la ciudad, por una parte, y los actos perpetrados por las fuerzas del orden en Vietnam, en Bolivia, en Indonesia, en Guatemala, por otra parte? ¿Puede uno realmente llamar delito a las acciones de los manifestantes que perturban el funcionamiento de la universidad, de la junta de reclutamiento, del supermercado, que interrumpen el tráfico para protestar, contra la mucho más eficiente perturbación del negocio de la vida de innumerables seres humanos, por las fuerzas armadas de la ley y el orden? Aquí también la brutal realidad requiere una redefinición de términos: el vocabulario establecido discrimina a priori en contra de la oposición; protege al sistema establecido.

"Ley y Orden": estas palabras han tenido siempre un sonido ominoso: toda la necesidad y todo el horror de la fuerza legítima se hallan condensados, y sancionados, en esta frase. No puede haber ninguna asociación humana sin ley y sin orden —ley y orden coactivos—, pero hay grados en el bien y el mal en las asociaciones humanas, que se miden en términos de la violencia organizada, legitimada, indispensable para proteger a la sociedad establecida contra los pobres, los oprimidos, los mentalmente desequilibrados: las víctimas del bienestar de esa sociedad. Por encima de su legitimidad en términos constitucionales, la medida en que la ley y el orden establecidos pueden exigir (y decretar) legítimamente obediencia y acatamien-

to depende en gran parte (o debe depender) de la medida en que esta ley y este orden obedecen y cumplen con sus propios criterios y valores. Esto puede, en un principio, ser ideológico (como las ideas de libertad, igualdad, fraternidad, preconizadas por la burguesía revolucionaria), pero la ideología puede llegar a ser una fuerza política material en la coraza de la oposición en cuanto esos valores son traicionados, negociados, negados en la realidad social. Entonces, las promesas traicionadas son, como quien dice, "conquistadas" por la oposición, y con ellas, la pretensión de legitimidad. En esta situación, la ley y el orden se convierten en algo que debe establecerse en *contra* de la ley y el orden establecidos: la sociedad establecida se ha hecho ilegítima, ilícita: ha invalidado su propia ley. Tal ha sido la dinámica de las revoluciones históricas; es difícil ver cómo puede ser detenida indefinidamente.

IV. *Solidaridad*

La tentativa precedente para analizar la presente oposición a la sociedad organizada por el gran capitalismo empresarial estuvo enfocada en el notable contraste entre el carácter radical y total de la rebelión, por un lado, y la ausencia de una base clasista para este radicalismo, por el otro. Esta situación imparte su carácter abstracto, académico, irreal a todos los esfuerzos por evaluar, y aun por considerar, las perspectivas de un cambio radical en el campo del capitalismo empresarial. La búsqueda de *específicos agentes históricos del cambio revolucionario* en los países capitalistas avanzados carece en verdad de sentido. Las fuerzas revolucionarias emergen en el proceso mismo de cambio; el paso de lo potencial a lo actual es obra de la práctica política. Y la práctica política, al igual que la teoría crítica, tiene escasas bases para orientarse sobre un concepto de la revolución que corresponde al siglo diecinueve y los principios del veinte, y que todavía es válido en vastas áreas del Tercer Mundo. Este concepto prevé la "toma del poder" en el curso de un levantamiento de masas, guiado por un partido revolucionario que, actuando como la vanguardia de una clase revolucionaria, establezca un nuevo poder central que iniciará los cambios sociales fundamentales. Incluso en países industrializados donde un poderoso partido marxista ha organizado a las masas explotadas, la estrategia ya no está guiada por esta noción, como puede atestiguarlo la política comunista a largo plazo de los "frentes populares". Y aquel concepto tampoco es del todo aplicable a aquellos países en los que la integración de la clase trabajadora es el resultado de procesos estructurales económico-políticos (alta productividad sostenida; amplios mercados; neocolonialismo; democracia administrada) y en los que las propias masas

son fuerzas del conservatismo y la estabilización. Es el poder mismo de esta sociedad el que contiene nuevos modos y dimensiones del cambio social.

La dinámica de esta sociedad ha pasado hace mucho la etapa en que podía crecer por sus propios recursos, su propio mercado, y por el comercio normal con otras áreas. Ha crecido hasta convertirse en un poder imperialista que, por medio de la penetración técnica y económica y la abierta intervención militar, ha transformado en dependencias grandes partes del Tercer Mundo. Su política se distingue del imperialismo clásico del periodo precedente por el eficaz empleo de conquistas económicas y técnicas, de un lado, y por el carácter político-estratégico de la intervención, del otro: los requerimientos de la lucha global contra el comunismo derogan los de las inversiones lucrativas. De todos modos, debido a la evolución del imperialismo, los acontecimientos en el Tercer Mundo corresponden a la dinámica del Primer Mundo, y las fuerzas del cambio en aquél no son ajenas a éste; el "proletariado externo" es un *factor básico de cambio potencial dentro del dominio del* gran capitalismo empresarial. He aquí la coincidencia de los factores históricos de la revolución: este proletariado predominantemente agrario aporta la doble opresión ejercida por las clases dominantes indígenas y por las de las metrópolis extranjeras. No existe una burguesía liberal capaz de aliarse a los pobres y dirigir su lucha. Mantenidos en una abyecta privación material y mental, dependen de un liderazgo militante. Puesto que la vasta mayoría fuera de las ciudades no puede preparar una acción política y económica concertada que amenace a la sociedad existente, la lucha por la liberación será una lucha predominantemente militar, llevada a cabo con el apoyo de la población local, y aprovechando las ventajas de un terreno que impide los métodos tradicionales de supresión. Estas circunstancias forzosamente llevan a la guerra de guerrillas. Lo cual constituye la gran oportunidad, y al mismo tiempo el terrible peligro, para las fuerzas de liberación. Los poderes existentes no tolerarán una repetición del

ejemplo cubano; emplearán medios y armas de supresión cada vez más efectivos, y las dictaduras nativas serán fortalecidas por la ayuda cada vez más activa de las metrópolis imperialistas. Sería mero romanticismo subestimar la fuerza de esta mortífera alianza y su determinación de contener la subversión. Parece ser que no son las características del terreno, ni la inimaginable resistencia de los hombres y mujeres de Vietnam, ni las consideraciones de la "opinión mundial", sino el miedo a los otros poderes nucleares, lo que ha impedido hasta ahora el uso de armas nucleares o seminucleares contra todo un pueblo y todo un país.

En estas circunstancias, las precondiciones para la liberación y el desarrollo del Tercer Mundo deben surgir en los países capitalistas avanzados. Sólo el debilitamiento interno del superpoder puede detener finalmente el financiamiento y el equipo de la supresión en los países atrasados. Los Frentes de Liberación Nacional amenazan la línea de la vida del capitalismo; son catalizadores, no sólo materiales, sino también ideológicos, del cambio. La revolución cubana y el Vietcong lo han demostrado: puede hacerse; hay una moralidad, una humanidad, una voluntad y una fe capaces de resistir y detener la gigantesca fuerza técnica y económica de la expansión capitalista. Más que el "humanismo socialista" del joven Marx, esta violenta solidaridad en la defensa, este elemental socialismo en la acción, ha dado forma y sustancia al radicalismo de la Nueva Izquierda; asimismo en este aspecto ideológico, la revolución externa se ha convertido en una parte esencial de la oposición dentro de las metrópolis capitalistas. Sin embargo, la fuerza ejemplar, el poder ideológico de la revolución externa, sólo pueden dar frutos si la estructura y cohesión internas del sistema capitalista empiezan a desintegrarse. La cadena de la explotación debe romperse por el eslabón más fuerte.

El gran capitalismo empresarial no es inmune a las crisis económicas. El enorme sector de "defensa militar" en la economía no sólo pone una carga cada vez más

pesada en el causante de impuestos, sino que también es responsable del cada vez más estrecho margen de ganancia. La creciente oposición a la guerra de Vietnam señala la necesidad de una conversión a fondo de la economía, arriesgando el peligro de un creciente desempleo, que es un subproducto del progreso técnico en la automatización. La creación "pacífica" de salidas adicionales para la productividad de las metrópolis topará con la intensificada resistencia en el Tercer Mundo y con la fuerza competitiva litigiosa de la órbita soviética. La absorción del desempleo y el mantenimiento de una adecuada tasa de ganancia requerirán así el estímulo de la demanda en una escala cada vez mayor, estimulando por tanto el torneo claudicante de la lucha competitiva por la existencia a través de la multiplicación del desperdicio, la obsolescencia planificada, los trabajos y servicios parasitarios y estúpidos. El superior nivel de vida, impulsado por el creciente sector parasitario de la economía, orientará las demandas de salario hacia la irreversibilidad del capital. Pero las tendencias estructurales que determinan el desarrollo del gran capitalismo empresarial no justifican la presuposición de que las agudizadas luchas de clases desembocarán en una revolución socialista a través de la acción política organizada. Sin duda, aun el más avanzado estado de bienestar capitalista continúa siendo una sociedad de clases y por tanto un estado de intereses de clase conflictivos. No obstante, antes de la desintegración del poder del Estado, el aparato y la fuerza supresiva del sistema mantendrían la lucha de clases dentro del marco capitalista. El traslado de la lucha económica a la lucha política radical sería la consecuencia antes que la causa del cambio. El cambio mismo podría ocurrir entonces en un proceso general, inestructurado, desorganizado y difuso de desintegración. Este proceso puede ser precipitado por una crisis del sistema, que activaría la resistencia no sólo contra la represión política sino también contra la represión mental impuesta por la sociedad. Sus insensatas características, ex-

presión de la cada vez más patente contradicción entre los recursos disponibles para la liberación y su empleo para la perpetuación de la servidumbre, minarán la rutina diaria, el conformismo represivo, y la racionalidad que se requiere para el ininterrumpido funcionamiento de la sociedad.

La disolución de la moralidad social puede manifestarse en un colapso de la disciplina laboral, tortuguismo, propagación de la desobediencia a las reglas y reglamentos, huelgas locas, boycots, sabotaje, actos gratuitos de insumisión. La violencia intrínseca del sistema de represión puede hacerse incontrolable o requerir controles cada vez más totalitarios.

Aun la administración político-tecnocrática más totalitaria depende, para su funcionamiento, de lo que usualmente se llama la "fibra moral": una (relativamente) "positiva" actitud de la población subyacente respecto a la utilidad de su trabajo y respecto a la necesidad de las represiones exigidas coactivamente por la organización social del trabajo. Una sociedad depende de la relativamente estable y calculable sensatez del pueblo, una sensatez definida como el funcionamiento regular, y socialmente coordinado, de la mente y el cuerpo —especialmente en el trabajo, en las tiendas y oficinas, pero también durante el ocio y la diversión. Más aún, una sociedad requiere también en grado considerable, la fe en las propias creencias (lo cual forma parte de la sensatez necesaria); fe en el valor operativo de los valores de la sociedad. El operacionalismo es en verdad un complemento indispensable de la indigencia y el temor como fuerzas de cohesión.

Ahora bien, la fuerza de esta fibra moral, de los valores operacionales (independientemente de su validez ideal), es la que puede ceder bajo el impacto de las crecientes contradicciones dentro de la sociedad. El resultado sería una propagación, no sólo del descontento y la enfermedad mental, sino también de la ineficacia, la resistencia al trabajo, la negativa a actuar, la negligencia,

la indiferencia: factores de disfunción que lastimarían un aparato altamente centralizado y coordinado, en el que el colapso de uno de los elementos puede afectar fácilmente a considerables secciones del todo. Sin duda, éstos son factores subjetivos, pero pueden adquirir una fuerza material al conjugarse con las presiones objetivas económicas y políticas, a las que estará expuesto el sistema en una escala global. Entonces, y sólo entonces, prevalecerá ese clima político que podría deparar una base de masas a las nuevas formas de organización necesarias para dirigir la lucha.

Hemos señalado las tendencias que amenazan la estabilidad de la sociedad imperialista, y subrayado la medida en que los movimientos de liberación en el Tercer Mundo afectan el desarrollo futuro de esta sociedad, la cual se ve afectada, de modo aún más amplio, por la dinámica de la "coexistencia pacífica" con las viejas sociedades socialistas de la órbita soviética. En importantes aspectos, esta coexistencia ha contribuido a la estabilización del capitalismo: el "comunismo mundial" ha sido el Enemigo que hubiera tenido que inventarse de no existir: el Enemigo cuya fuerza justificaba la "economía de defensa militar" y la movilización del pueblo en nombre del interés nacional. Más aún, como Enemigo común de *todo* el capitalismo, el comunismo fomentó la organización de un interés común que postergaba las diferencias y conflictos intercapitalistas. En fin, lo que es no menos importante, la oposición dentro de los países capitalistas avanzados se ha debilitado seriamente por el desarrollo represivo estalinista del socialismo, que hizo de éste una alternativa no precisamente atractiva frente al capitalismo.

Más recientemente, la ruptura en la unidad de la órbita comunista, el triunfo de la revolución cubana, Vietnam, y la "revolución cultural" china han cambiado esta imagen. La posibilidad de construir el socialismo sobre una base auténticamente popular, sin la burocratización estalinista ni el peligro de una guerra nuclear como res-

puesta imperialista a la emergencia de este tipo de poder socialista, ha llevado a una especie de comunidad de interés entre la Unión Soviética, de un lado, y los Estados Unidos, del otro.

En cierto sentido, ésta es en realidad la comunidad de intereses de los que "tienen" contra los que "no tienen", de lo Viejo contra lo Nuevo. La política "colaboracionista" de la Unión Soviética necesita la continuidad de una política de poder que quebranta cada vez más la perspectiva de que la sociedad soviética, tan sólo en virtud de sus instituciones básicas (abolición de la propiedad privada y control de los medios de producción: economía planificada), sea capaz todavía de efectuar la transición hacia una sociedad libre. Y sin embargo, la propia dinámica de la expansión imperialista coloca a la Unión Soviética en el otro campo: ¿serían posibles la resistencia efectiva en Vietnam y la protección de Cuba sin ayuda soviética?

Pero, aunque nosotros rechazamos la tesis de la convergencia incondicional, de acuerdo con la cual —al menos por el momento— la asimilación de intereses prevalece por encima del conflicto entre el capitalismo y el socialismo soviético, no podemos menospreciar la diferencia esencial entre este último y los nuevos esfuerzos históricos por construir el socialismo desarrollando y creando una genuina solidaridad entre los dirigentes y las liberadas víctimas de la explotación. Los hechos pueden diferir considerablemente del ideal, pero no es menos cierto que, para toda una generación, la "libertad", el "socialismo" y la "liberación" son inseparables de Fidel y el Che y las guerrillas: no porque su lucha revolucionaria pueda proporcionar el modelo para la lucha en las metrópolis, sino porque ellos han recapturado la verdad de estas ideas en la lucha diaria de hombres y mujeres por una vida como seres humanos: por una nueva vida.

¿Qué tipo de vida? Todavía nos encontramos frente al requirimiento de exponer la "alternativa concreta". El

requerimiento carece de sentido si lo que pide es un plano minucioso de las instituciones y relaciones concretas que serían las de la nueva sociedad: éstas no pueden ser determinadas *a priori*; se irán desenvolviendo, tras ensayos y fracasos, y conforme se vaya desarrollando la nueva sociedad. Si pudiéramos formarnos hoy un concepto concreto de la alternativa, dicho concepto no sería el de una alternativa; las posibilidades de la nueva sociedad son lo suficientemente "abstractas", es decir, incongruentes y distantes respecto del universo establecido, para anular cualquier tentativa por identificarlas en términos de este universo. Sin embargo, la cuestión no se puede hacer a un lado diciendo que lo que hoy importa es la destrucción de lo viejo, de los poderes existentes, para abrir paso a la aparición de lo nuevo. Una respuesta semejante descuida el hecho esencial de que lo viejo no es esencialmente malo, que reparte los bienes, y que la gente tiene una interesada participación en él. Pueden existir sociedades que son mucho peores; de hecho existen hoy en día. El sistema del capitalismo empresarial tiene derecho a insistir en que aquellos que trabajan por su reemplazamiento justifiquen tal acción.

Pero la demanda de exponer las alternativas concretas se halla justificada además por otra razón. El pensamiento negativo extrae toda la fuerza que pueda tener de sus bases empíricas: real condición humana en la sociedad dada, y las posibilidades "dadas" de trascender esta condición, de ensanchar el campo de la libertad. En este sentido, el pensamiento negativo, en virtud de sus propios conceptos internos, es "positivo", está orientado, abarcándolo, hacia un futuro que se halla "contenido" en el presente. Y en esta contención (que constituye un importante aspecto de la política de contención general seguida por las sociedades establecidas), el futuro aparece como posible liberación. No es ésta la única alternativa: el advenimiento de un largo periodo de barbarie "civilizada", con o sin la destrucción nuclear, está igualmente contenido en el presente. El pensamiento negativo, y la

praxis por él guiada, es el esfuerzo positivo y proponente para evitar esa extrema negatividad.

El concepto de las primarias, iniciales instituciones de liberación es suficientemente familiar y concreto: la propiedad colectiva, el control y la planificación colectivos de los medios de producción y distribución. Éste es el fundamento, una condición necesaria pero no suficiente para la alternativa: haría posible el uso de todos los recursos disponibles para la abolición de la pobreza, que es el prerrequisito para pasar de la cantidad a la cualidad: la creación de una realidad de acuerdo con la nueva sensibilidad y la nueva conciencia. Esta meta implica el rechazo de aquellas políticas de reconstrucción —sin que importe cuán revolucionarias sean—, destinadas a perpetuar (o a presentar) el modelo de las sociedades no libres y de sus necesidades. Semejante falsa política quizá se resume mejor en la fórmula "alcanzar y seguir el nivel de productividad de los países capitalistas avanzados". Lo equivocado en esta fórmula no es el énfasis en el rápido mejoramiento de las condiciones materiales, sino el modelo que guía el mejoramiento. El modelo niega la alternativa, la diferencia cualitativa. Esta última no es, ni puede ser, el resultado del más rápido alcance posible a la productividad capitalista, sino más bien el desarrollo de nuevos modos y fines de producción; "nuevos" tal vez no (y, por lo menos, no sólo) con respecto a las innovaciones técnicas y las relaciones de producción, sino con respecto a las diferentes necesidades humanas y las diferentes relaciones humanas en el trabajo por la satisfacción de estas necesidades. Estas nuevas relaciones serían el resultado de una *solidaridad* "biológica" en el trabajo y en el propósito, expresiva de una verdadera armonía entre las necesidades y metas sociales e individuales, entre lo ineluctable reconocido y el libre desarrollo: lo exactamente opuesto de la armonía administrada e impuesta que se organiza en los países capitalistas (¿y socialistas?) avanzados. La imagen de esta solidaridad en tanto que fuerza creadora elemental, instintiva, es la

que los jóvenes radicales ven en Cuba, en las guerrillas, en la revolución cultural china.

Solidaridad y cooperación: no todas sus formas son liberadoras. El fascismo y el militarismo han desarrollado una solidaridad mortalmente eficaz. La solidaridad socialista es autonomía: la autodeterminación empieza en casa; y esto es verdad en relación con cualquier Yo y con el Nosotros que el Yo elige. Y este fin debe por cierto manifestarse en los medios para alcanzarlo, es decir, en la estrategia de aquellos que, dentro de la sociedad existente, trabajan por la nueva. Si las relaciones socialistas de producción han de ser una nueva manera de vida, una nueva Forma de vida, su calidad existencial debe hacerse ostensible, anticipada y demostrada, en la lucha por su realización. La explotación en todas sus formas debe haber desaparecido de esta lucha: tanto de las relaciones de trabajo entre los luchadores, como de sus relaciones individuales. La comprensión, la ternura recíproca, la conciencia instintiva de aquello que es malo, falso, de lo que es herencia de la opresión, confirmarán entonces la autenticidad de la rebelión. En una palabra, los caracteres económicos, políticos y culturales de una sociedad sin clases deben haberse convertido en las necesidades básicas de aquellos que luchan por ella. Esta entrada del futuro en el presente, esta dimensión profunda de la rebelión, es responsable, en último análisis, de la incompatibilidad con las formas tradicionales de la lucha política. El nuevo radicalismo milita contra la centralizada y burocrática organización comunista, tanto como contra la liberal semidemocrática. Hay un fuerte elemento de espontaneidad, incluso de anarquismo, en esta rebelión, que expresa la nueva sensibilidad, sensitividad contra la dominación: el sentimiento, la advertencia, de que el gozo de la libertad y la necesidad de ser libres deben preceder a la liberación. De allí la aversión contra los líderes preestablecidos, los burócratas partidistas (*apparatchiks*) de toda laya, contra los políticos por más izquierdistas que sean. La iniciativa se desplaza hacia

pequeños grupos, vastamente difundida, con un alto grado de autonomía, movilidad y flexibilidad.

A no dudarlo, dentro de la sociedad represiva, y contra su ubicuo aparato, la espontaneidad en sí no tiene posibilidad de ser una fuerza revolucionaria y radical. Puede convertirse en semejante fuerza sólo como resultado de la ilustración, la educación, la práctica política; o sea, en este sentido, como resultado de la organización. El elemento anárquico es un factor esencial en la lucha contra la dominación: preservado pero también disciplinado en la acción política preparatoria, será liberado y *aufgehoben* (superado e incluido al mismo tiempo) en las metas de la lucha. Relevada para la construcción de las instituciones revolucionarias iniciales, la sensibilidad antirrepresiva, alérgica a la dominación, militaría contra la prolongación de la "Primera Fase", esto es, el desarrollo burocrático de las fuerzas productivas. La nueva sociedad podría alcanzar entonces relativamente aprisa el nivel en el cual la pobreza podría ser abolida (este nivel podría ser considerablemente más bajo que el de la productividad del capitalismo avanzado, que está orientado hacia la obscena opulencia y el desperdicio). En seguida el desarrollo podría tender hacia una cultura sensual, en tangible contraste con la grisácea cultura de la sociedad socialista de Europa oriental. La producción sería redirigida desafiando toda la racionalidad del Principio de Ejecución; el trabajo socialmente necesario sería desviado hacia la construcción de un medio ambiente estético, mejor que represivo; hacia los parques y jardines, mejor que a las autopistas y los lotes de estacionamiento; hacia la creación de áreas de retiro, mejor que a la diversión y el relajamiento masivo. Tal redistribución del trabajo (tiempo) socialmente necesario, incompatible con cualquier sociedad gobernada por el Principio de Lucro y Ejecución, alteraría gradualmente a la sociedad en todas sus dimensiones; significaría el ascenso del Principio Estético como Forma del Principio de Realidad: una cultura de receptividad basada en los logros de la civiliza-

ción industrial y que iniciaría el término de su productividad autopropulsora.

No es la regresión a una etapa previa de la civilización, sino el retorno a un imaginario *temps perdu* en la vida real de la humanidad: el progreso hacia una etapa de la civilización en la que el hombre haya aprendido a preguntar en beneficio de quién o de qué organiza él su sociedad; la etapa en la que vigila y aun quizás detiene su incesante lucha por la existencia en una escala más amplia, revisa lo que se ha logrado a través de siglos de miseria y hecatombes de víctimas, y decide que ya basta, y que ha llegado el momento de gozar lo que él tiene y lo que puede reproducirse y refinarse con un mínimo de trabajo enajenado: no es el paro o la disminución del progreso técnico, sino la eliminación de aquellos de sus aspectos que perpetúan la sujeción del hombre al aparato y la intensificación de la lucha por la existencia —trabajar más duro para obtener más mercancía que debe ser vendida. En otras palabras, desde luego la electrificación, y todos los mecanismos técnicos que alivian y protegen la vida, toda la mecanización que libera la energía y el tiempo humano, toda la estandarización que prescinde de espurios y parasitarios servicios "personalizados" en vez de multiplicarlos multiplicando asimismo los adminículos y demás testimonios de la opulencia explotativa. En términos de esta última (y sólo en términos de esta última), ello sería sin duda una regresión; pero el rescate de la libertad respecto al predominio de la mercancía sobre el hombre es una condición previa de la libertad.

La construcción de una sociedad libre crearía nuevos incentivos para el trabajo. En las sociedades explotadoras, el llamado instinto del trabajo es en modo principal la (más o menos efectivamente) introyectada necesidad de actuar productivamente a fin de ganarse la vida. Pero los propios instintos de vida luchan por la unificación y el ensanchamiento de la vida; en la sublimación no represiva ellos suministran la energía libidinal

para trabajar en el desarrollo de una realidad que ya no exige la explotación represiva del Principio del Placer. Los "incentivos" serían entonces inherentes a la estructura instintiva del hombre. La sensibilidad de éstos registraría, como reacciones biológicas, la diferencia entre lo feo y lo hermoso, entre la calma y el ruido, la ternura y la brutalidad, la inteligencia y la estupidez, la alegría y la diversión, y correlacionaría esta distinción con la que existe entre la libertad y la servidumbre. La última concepción teórica de Freud reconoce los instintos eróticos como instintos de trabajo: trabajo para la creación de un medio ambiente sensual. La expresión social del instinto de trabajo liberado es la *cooperación,* que, cimentada en la solidaridad, dirige la organización del reino de la necesidad y el desenvolvimiento del reino de la libertad. Y he allí una respuesta para la pregunta que inquieta las mentes de tantos hombres de buena voluntad: ¿qué va a hacer la gente en una sociedad libre? La respuesta que, según creo, da en el meollo de la cuestión, fue enunciada por una muchacha negra. Ella dijo: por primera vez en nuestra vida, seremos libres para pensar en lo que vamos a hacer.